بازخوانی اندیشهٔ اعتزالی

داستانِ تقابلِ تاریخیِ
نواندیشی دینی و اسلامِ سنتی

امیرحسین خنجی

نشر الکترونیک توسط وبگاهِ «ایران تاریخ»
www.irantarikh.com

فهرست موضوعات

پیشگفتار

چنانکه می‌دانیم، در جریان فتوحات چنددهه‌یِ عرب در ایران، جماعات بسیار بزرگی از کودکان و نوجوانان ایرانی از دختر و پسر، طبق سنتهای دیرینهٔ عربی به غلامی وکنیزی عربها برده شدند. این آزادگانِ غلام و کنیز شده که در خانه‌های اربابان عربشان مسلمان کرده شدند، به حکمِ خصیصهٔ نژادی و برتری تمدنی‌شان خیلی زود امتیازهای خویش را بر اربابانشان بازنمودند، و چنان هوش و ذکاوت و قدرتِ اندیشه‌ئی از خود بروز دادند که اربابان عرب جز اعتراف به برتری هوشی آنها هیچ راهی نداشتند. در میان فرزندانِ اینها کسانی بودند که تا دهه‌های هفتاد و هشتاد هجری در مراکز مهم اسکان عربها در عراق (مشخصا در بصره و کوفه) به‌عنوان چهره‌های برجستهٔ جامعهٔ مسلمانان مطرح شدند. حسن بصری، و محمد ابن سیرین از نخستینی‌ها بودند. پس از اینها جَعد ابن درهم بود و غیلان و جَهم ابن صَفوان و واصل ابن عطاء و عمرو ابن عبید و ابوحنیفه نعمان. اگر بخواهم این نامها را ادامه دهم سیاهه دراز می‌شود. این چندتن که نام بردم درشمارِ برجسته‌ترین نام‌آورانِ نحله‌های موسوم به اسلامی در نخستین مرحلهٔ شکل‌گیری اسلام پس از تشکیل امپراتوری عربی هستند، و یک جریانِ فکری با نامِ هرکدامشان پیوند خورده است.

در زمان حاکمیت زیاد ابن سُمیه بر بصره و کوفه، و سپس حاکمیت پسرش عبیدالله زیاد بر کوفه، به برکتِ رواداری این پدر و پسر نسبت به ایرانی‌ها، ایرانیان وارد دستگاههای مالیاتی دولت عربی شدند، و فرزندان اینها امکان تحصیل و رشد یافتند. زیاد مادرش ایرانی‌تبار بود، و عبیدالله نیز مادرش «مرجانه» ایرانی و زرتشتی بود، و گفته می‌شد که پدر اصلیش نیز شیرویه اسواری (مشاورِ زیاد ابن سمیه در امور ایرانی‌ها) است که زرتشتی ساکن بصره بود و هیچ‌گاه مسلمان نشد.

در زمان حاکمیت حجاج ثقفی بر ایران و عراق که دوران رواداری بیشتر نسبت به ایرانی‌ها و شرکتشان به صورت نسبی در دستگاه حاکمیت عرب بود، باز هم به ایرانی‌ها فرصتهای بیشتری برای شرکت در امور اجتماعی داده شد، و شمار بسیاری از مسلمان‌شده و زرتشتی‌مانده وارد دستگاههای مالی و ارتش و پلیس حجاج ثقفی گشتند، و ایرانی‌ها بیش از پیش تشویق به روی‌آوری به سوادآموزی عربی به هدفِ دست‌یابی به فرصتهای شغلی شدند. در زمان حجاج بود که حسن بصری، محمد ابن سیرین، و چندین ایرانی مسلمان‌شدۀ دیگر در بصره به‌عنوان چهره‌های برجستۀ اسلام‌شناس مطرح گردیدند. و به‌همت تلاش فکری همینها بود که بصره در ربع آخر سدۀ نخست هجری تبدیل به مهترین مرکز فرهنگیِ خاورمیانۀ آن روزگار شد.

تلاشِ فکری بسیاری از ایرانی‌های که مسلمان کرده شده بودند در آن بود که دانسته‌هایشان از دین که با خود آورده بودند را با دین نوینشان سازگاری دهند؛ و ـ به سخن درست‌تر ـ باورهای دین جدیدشان را با آنچه میراث فکری خودشان بود سازگار کنند. بنابر تعالیم دین مَزدایسنَه که در اوستا بیان شده بود، انسان موجودی بود خردمند و مُختار (دارای آزادی اراده) که در آغازِ آفرینشِ او دو نیروی خیر و شر ـ یکی سپَنتَه مَنیو و دیگری اَنگرَ مَنیو ـ در ذاتش نهاده شده بود و درحیاتش توسط این دونیروی متعارض در معرض آزمایش بود. موضوع پاداش وکیفر اخروی درد ین ایرانی در ارتباط با این‌دونیروی درونی تفسیر می‌شد. این دو نیروی درونی درحیاتِ انسان فعال بودند، و یکی وی‌را به‌سوی نیکی‌ها و دیگری به‌سوی بدی‌ها می‌کشاند. انسان دراین میانه آزاد بود که از هرکدام ازآنها پیروی کند و نیک یا بد شود.

بنا برآنچه ایرانیانِ مسلمان‌کرده‌شده از دین سابقشان می‌دانستند، خدا نیروی خِرَد برای تمییز نیکی و بدی را به انسان عطا کرده بود تا به‌کمک آن نیک و بد را بشناسند، و از بدی بپرهیزد و به‌نیکی بگراید. عدل الٰهی در تعالیم دینِ سابقِ اینها بر این اساس تفسیر می‌شد که انسانْ در افعال خویش مختار و آزاد

است و آفرینندۀ کرده‌های خویش است، و در برابر کرده‌هایش مسئولیت دارد، و برای نیکی‌هایش پاداشِ اخروی و برای بدی‌هایش کیفرِ اخروی خواهد دید.

تعریفی که آنها از خدا با خود آورده بودند نیز آن بود که خدا چونکه مادی نیست و جسم ندارد پس نه می‌شود او را در ذهن تصور کرد، نه می‌شود برایش صفاتی قائل شد که مخصوص انسانها است، و نه می‌شود برایش جا و مکان قائل شد.

نخستین موضوعی که برای ایرانی‌های مسلمان‌شده جای سؤال داشت، آن‌دسته از آیات قرآن بود که کم و بیش نوعی تجسم و مکان را برای الله مقرر می‌کرد. در قرآن آیات بسیاری وجود داشت که تصریح می‌کرد که الله برروی عرش (یعنی تخت) است؛ عرش الله توسط ملائکه احاطه شده است؛ فرشتگانی عرش را بردوش می‌کشند و فرشتگانی در پیرامون عرش‌اند؛ الله اگر اراده کند همراه ملائکه در مجموعه‌های متراکم ابر ازآسمان پائین خواهد آمد؛ عرش الله را هشت فرشته بردوش می‌کشند؛ و گفته شده بود که الله و ملائکه در روز قیامت صف اندرصف خواهند آمد. همچنین تصریح شده بود که مؤمنین درروز قیامت با چهره‌های خرمْ پروردگارشان را نظاره خواهند کرد.[1] جایگاهِ الله نیز بر فرازِ آسمانِ هفتمین پنداشته می‌شد؛ و گفته می‌شد که پیامبر در شبِ معراج، سوار بر بُراق همراه جبرئیل به آسمانِ هفتم رفت؛ و در قرآن تأکید شده بود که پیامبر در در آنجا آیات پروردگارش را دید.[2] برای عربهای مسلمان جای هیچ بحثی نبود که الله در آسمان هفتم و برروی عرش است و تن و دست و پا و چشم و گوش دارد و در قیامت می‌شود او را دید. در حدیث پیامبر آمده بود که همانگونه که مردم در این دنیا ماه را در آسمان می‌بینند، مؤمنین در روز قیامت الله را خواهند دید.[3] نیز پیامبر گفته بود که قلب انسان در میان دوانگشت الله نهاده شده و هرگونه که بخواهد زیر و رویش می‌کند.[4] جز اینها آیه‌های متعددی در قرآن وجود داشت که صفتهائی از قبیل شنوا و بینا و گویا و سازنده، و فرستندۀ ملائکه از نزد خودش بر زمین، به الله داده بود و نوعی جسم و جا و مکان برای او به‌تصویر می‌کشید.

اما بنا برعقاید دینی ایرانی‌ها که در اوستا آمده بود، خدا را نه می‌شد تصور کرد و نه می‌شد برایش جا و مکان درنظر گرفت؛ و نه جسم بود تا به‌چشم دیده شود. برای عربها اسلام دینِ الله بود و هرچه درقرآن بود را می‌بایست بی چون و چرا پذیرفت و دربارهٔ آن نه فکر کرد و نه اجازهٔ بحث کردن به‌کسی داد. علاوه براین، چونکه قرآن کلامِ الله بود (سخنِ الله بود)، عربها می‌پنداشتند که چون ذات الله از ازل وجود داشته و بی‌آغاز بوده است، پس قرآن که کلامِ اواست نیز می‌بایست «قدیم» (ازلی) بوده باشد.[۵] و چونکه در قرآن گفته شده بود که قرآن در «لوح محفوظ» و در کتابِ اصلی (اُمّ الکتاب) نزد الله قرار دارد،[۶] قرآن نیز مثل عرشِ الله و مثل «لوح» به‌باورِ عربها «قدیم» پنداشته می‌شد. عرب نمی‌توانست که کلامِ الله را از ذاتِ الله جدا بداند بلکه آن‌را لازمهٔ ذات الله می‌دانست؛ زیرا با مخلوط کردنِ «کلام» و «متکلم»، کلامِ الله را از صفتهای الله می‌دانست و از این‌رو قرآن را «قدیم» می‌پنداشت.

شمار بسیاری از آیه‌های قرآن که از ارادهٔ مطلق الله و سریانش در همهٔ امور و احوال سخن می‌گفت برای عربها به این مفهوم بود که هرچه در جهان رخ می‌دهد، و هر کاری که انسان می‌کند و هر تصمیمی که می‌گیرد و هر نیک و بدی که می‌کند به ارادهٔ الله است؛ زیرا به باورِ عربها هم نیک و هم بد همه از ارادهٔ الله ناشی شده بود. درنتیجه، انسانهائی که بد می‌شدند و بد می‌کردند ازآن‌رو بد بودند و بد می‌کردند که شاملِ لطفِ الله نشده بودند؛ و انسانهائی که نیک بودند و نیک می‌کردند ازآن‌رو نیک بودند و نیک می‌کردند که شاملِ لطفِ الله بودند. دربارهٔ این موضوع، در کتابهای کلامی مسلمین به تفصیل سخن رفته است؛ و بنا بر آنها، نزد شیعه و سنی، نیکان را الله نیک آفریده و بدان را الله بد آفریده است. احادیث متعددی از زبان پیامبر (نزد سنی‌ها) و از زبان امامان (نزد شیعه) در تأیید این عقیده وجود دارد. همهٔ پیامبران را الله برای پیامبر شدن آفریده بوده، و آنها انسانهائی بوده‌اند که پیش از آفرینششان مورد لطف الله بوده‌اند. در این باره آیات متعددی در قرآن وجود دارد. نزد شیعه همهٔ امامها از روز ازل و پیش از

آفرینش جهان برای امام شدن درنظر گرفته شده بوده‌اند، و احادیث بسیار زیادی دراین زمینه از زبان امامان شیعه وجود دارد. حتی احادیثی از زبان امامان شیعه تصریح دارد که شیعه‌ها را الله در آغاز آفرینش جهان از گلِ مخصوصی آفرید و مورد لطف او بودند زیرا قرار بود که وقتی به‌دنیا آمدند شیعه بشوند؛ همچنان که همهٔ غیرمسلمانها را از گل بدسرشتی آفرید زیرا قرار بود که وقتی به‌دنیا آمدند کافر بشوند و بد کنند و مورد خشم الله قرار گرفته به دوزخ بروند. این یک بحث دامنه‌دار است که جای پرداختنِ تفصیلی به آن در این نوشتارِ مختصر نیست.

ایرانی‌ها وقتی مسلمان کرده شدند، هم باورهای سابقشان را با خود داشتند و هم با باورهای نوینِ عربی آشنا شدند. برای اندیشمندان مسلمانِ ایرانی دشوار بود بپذیرند که انسان هیچ اراده‌ئی از خود نداشته باشد و کردارهایش را الله تعیین کند، و آنگاه انسانها دربرابر کردارهایشان مسئولیت داشته باشند و برای کردارهای بدشان کیفر اخروی ببینند و به دوزخ بروند. این امر با موضوع «عدل الٰهی» که آنها از دین خودشان آموخته بودند نمی‌توانست همخوانی داشته باشد. نسلهای دوم و سومِ ایرانیان مسلمان فرزندانِ کسانی بودند که جهادگرانِ عرب با شمشیرهای آخته به دیارشان تاخته بودند، املاک و اموالشان را تاراج و مصادره کرده بودند، پدران و مادرانشان را در وضع اسارت‌بار نگاه داشته بودند، و در یک وضعیت کاملا نابرابر به‌آنها گفته بودند: باید مسلمان باشید؛ وآنها گفته بودند: مسلمان می‌شویم. ولی برای این نسلهای دوم و سوم که به دینِ نوین خو گرفته بودند اسلام بخشی از هویتشان شده بود؛ و اکنون درپی آن بودند که این بخشِ هویت را برای خودشان توجیه عقلی کنند و خویشتن را متقاعد سازند که می‌تواند قابل دفاع باشد. با این‌حال در روایتهای عربها از این دین باورهائی را می‌یافتند که به‌سادگی توجیه‌پذیر نبود و نیاز به‌آن داشت که با تفسیر عقلی توجیه شود و پذیرفتنی گردد.

برای ایرانی‌ها که دینشان در گذرگاه زمانی بیست‌قرنه تحولاتی پشت سر نهاده بود و اندیشه‌هائی درآن ظهور کرده بود و کتابها دربارهٔ این اندیشه‌ها

نوشته شده بود و دینی بود که برپایهٔ استدلال عقلی بنا نهاده شده بود و انسان را تا سرحد خدائی بالا می‌برد، کافی نبود که به‌آنها بگویند هرچه را شنیدی بی چون‌وچرا بپذیر و درباره‌اش دم برمیاور، و قبول کن که نیک و بد ـ هردو ـ از الله است و انسان دربرابر الله هیچ اراده‌ئی ندارد. تا پایانِ سدهٔ نخستِ هجری مسلمان‌شدگانِ ایرانی خدای ایرانی را با الله در هم آمیختند و کوشیدند که چهرهٔ خدای ایرانی را به الله بدهند، لیکن الله صفتهای بسیاری ازقبیل قهار و جبار و منتقم و مکار داشت که نه تنها خدای ایرانی نداشت بلکه ایرانی‌ها نمی‌توانستند اینها را برای خدا بپذیرند و خدا را در حد یکی از حاکمان جامعهٔ بشری پائین بیاورند که مهر و خشم و کین دارد، بخشی از انسانها را دشمنان خودش (اَعداء الله) می‌شمارد و به‌سببِ این دشمنی از انسانها انتقام می‌گیرد. بسیاری از ایرانیانِ مسلمان‌شده نمی‌توانستند به خود بباورانند که خدا کردارهای انسان را آفریده باشد و مقرر کرده باشد که انسان مرتکب عملی شود و آنگاه وی‌را برای آن عمل مجازات کند. آنها نمی‌توانستند جسمی قابل رؤیت برای ذات پروردگار تصور کنند، یا بپذیرند که خدا برجائی قرار داشته باشد یا دارای دست و پا و چشم و گوش باشد. آنها نمی‌توانستند بپذیرند که قرآن چون کلام الله است پس باید آن‌را ملازم ذات الله دانست و عقیده یافت که یک ذات قدیم است و مخلوق نیست. اینها در راهِ یافتن راه حلی برای مُعضَلِ فکری‌ئی که در برابرشان قرار داشت برآن شدند که با یافتن نشانه‌هائی در قرآن مسئلهٔ حقانیت دین نوین که اکنون بخشی از هویتشان بود را برای خودشان و دیگران حل کنند. آنها درعینِ حال کوشیدند که مشکلِ کردارهای انسان و اختیار او و موضوع صفات و ذاتِ الله و موضوع «قدیم» یا «مخلوق» بودن قرآن را نیز برای خودشان حل کنند.

در مسیر این تلاشها، در بصره فقهای ایرانی‌تبار «مکتب معتزله» را بنیاد نهادند و در کوفه «مذهبِ اهل رأی» را. فقیه بزرگ کوفه در دههٔ دوم قرن دوم هجری ابوحنیفه بود (۷۸ـ ۱۴۶خ)، که در تاریخ فقه اسلامی صفتِ «امام اعظم» را دارد. ابوحنیفه فرزند یک خانوادهٔ خراسانی مقیم کوفه بود. پدر بزرگ پدرش

که لقبش را «زوتا» و «مرزبان» نوشته‌اند بازرگان ابریشم بود، در اواخر خلافت عثمان که خراسان ضمیمهٔ دولت عربی شد او به کوفه رفت یا بُرده شد و در آن‌شهر جاگیر شد و به‌زودی نزد عربها نام و آوازه یافت، چنانکه وقتی امام علی به خلافت رسید وکوفه را مرکز خلافت کرد او گاه به زیارت امام علی می‌رفت. نوشته‌اند که در یک روزِ نوروز برای خانوادهٔ امام علی فالوده هدیه برد و گفت: امروز نوروز است و این هدیهٔ نوروزی است؛ و امام علی به شوخی به او گفت: «هرروز را نوروز کنید.»[۷] زوتا که اینگونه زیرکانه و دلپسندانه سنتهای ایرانی را به خانواده و فرزندانِ حکومتگرانِ عرب معرفی می‌کرد، البته هیچگاه مسلمان نشد و مَزدایَسن مُرد. پدر ابوحنیفه که در خلافت اموی متولد شده بود مسلمان شده نام «ثابت» برخود نهاد و تجارت ابریشم داشت. ابوحنیفه که نامش «نعمان» بود نزد فقهای ایرانی‌تبارِ کوفه (فرزندانِ بَرده‌شدگانِ دوران فتوحات اسلامی) تحصیل کرد، و در اواخر دورانِ اموی بنیانگذار مکتبِ فکری‌ئی در کوفه شد که به زودی نامِ «مذهبِ اهلِ رأی» به خود گرفت، و با مخالفتهای بسیار شدید فقهای عرب در شام و حجاز و عراق مواجه شد. داستان مخالفت امام صادق با ابوحنیفه در کتابهای شیعه معروفیت عمومی دارد، و این سخن امام صادق به ابوحنیفه که «تو دینِ جدم رسول الله را تغییر داده‌ای» در کتابهای شیعه ثبت است؛ و این سخنِ ابوحنیفه که «اگر رسول الله در زمان ما می‌زیست همینها را می‌گفت که من می‌گویم»[۸] نیز در گزارشهای تاریخی آمده است. چندین مورد از مخالفت ابوحنیفه با احادیث پیامبر درموردِ احکام فقهی ذکر شده است؛ و گفته‌اند که او دویست تا چارصد مورد احادیث پیامبر را رد کرده است. ازجملهٔ اینها یکی آن است که ابوحنیفه گفته اگر مسلمانی یک غیرمسلمانِ اهلِ ذمه را بکشد باید او را بازکشند؛ و گفته اگر یک مسلمانی خمرِ یک غیر مسلمانِ اهلِ ذمه را بریزد یا خوک او را بکُشد باید غرامتش را بپردازد، یا گفته که خرید و فروش سگِ پاسبان یا شکاری جایز است.[۹]

ابوحنیفه در سیاست معتقد به ضرورتِ انتخاب امام (خلیفه) با آرای آزادانهٔ

مسلمانان بود، و اطاعت از امامِ (خلیفهٔ) انتصابی را نامشروع می‌دانست، و به همین سبب خشم دولت اموی را نسبت به خویش برانگیخت. داستان بازداشت و تازیانه‌خوردنش (یکصد و ده تازیانه) توسط والی عراق در اواخر عهد اموی در کتابهای تاریخی آمده است.[۱۰] نظریهٔ ابوحنیفه اساس عقیدهٔ سیاسی شیعیانِ کوفه را نیز ابطال می‌کرد که مقام امامت را انتصابی و مبعوثِ آسمانی می‌دانستند و منکر حقِ دخالت و نظردهی آدمیان در تعیین امام بودند؛ لذا مخالفتِ شیعیان با او یک امرِ طبیعی بود. پس از تشکیل دولت عباسی نیز ابوحنیفه همین نظریه را دنبال کرد، و خلیفه منصور (دومین خلیفهٔ عباسی) به‌منظور رام کردنِ او از او خواست که ریاست دستگاه قضائی دولت را بپذیرد، ولی او زیر بار نرفت، و خلیفه دستور داد او را بازداشت کرده به زندان افکندند، و وقتی دیوار شهر بغداد را می‌ساخت او را به‌کارِ خشت‌مالی واداشت تا بی‌شخصیتش کند. او سرانجام در زندانِ خلیفه منصور درگذشت.[۱۱]

دربارهٔ تساهل و آزاداندیشی ابوحنیفه نیز داستانهائی برای ما برجا مانده است. خطیب بغدادی می‌نویسد که ابوحنیفه همسایه‌ئی داشت کفاش که روزها کار می‌کرد و شبها در خانه‌اش به شادی می‌نشست. وقتی کارش را تعطیل می‌کرد و به خانه‌اش برمی‌گشت در خانه‌اش برای خودش بزم می‌گرفت، کباب گوشت یا ماهی تهیه می‌کرد و همراه با نوای چنگْ باده‌اش را سرمی‌کشید و آواز می‌خواند، و نیمه‌های شب می‌خوابید. اتفاقا یک‌شب پاسداران به‌خانهٔ کفاش ریخته او را گرفته به زندان بردند. شبِ آن‌روز ابوحنیفه آواز او را نشنید، و چون فردا درباره‌اش جویا شد شنید که بازداشتش کرده‌اند. او نزد رئیس پلیس رفت و برایش پادرمیانی کرد تا آزاد شد؛ و او را همراه خودش به‌خانه‌اش برگرداند. او سپس به او گفت: تو آواز دلپسندی داری؛ من آوازت را شنیده‌ام و ازآن خوشم آمده است. تو باید در خانه‌ات آزادی داشته باشی. از اینها مترس و هر شب آواز بخوان؛ ما هم حق همسایه‌گری را دربارهٔ تو به‌جا خواهیم آورد.[۱۲]

مخالفتِ اساسی فقهای عرب با ابوحنیفه، علاوه بر مسائلِ اصولی، برسر

چنین جهتگیری‌هائی بود؛ و برسرِ پاره‌هائی از فتواهایش در پاره‌ئی از مسائل نوینِ اجتماعی بود که سابقه‌اش در زندگی اجتماعی عربها دیده نشده بود و احکامی در قرآن یا سنتِ پیامبر برایشان وجود نداشت. مخالفتهای سرسختانهٔ شیعیانِ عراق با آرا و افکار ابوحنیفه در چندین حدیث که از زبان امامان باقر و صادق روایت کرده‌اند تجلی یافته است.[۱۳] سفیان ثوری- فقیه بزرگ کوفه- با اشاره به اینکه ابوحنیفه نه عرب بلکه از موالی است، می‌گفت: «از زمانی‌که غلامزادگان در بنی‌اسرائیل به مقام فقاهت رسیدند و به رأی خودشان فتوا دادند دین یهود از بین رفت.» او می‌گفت: «تا کنون کسی خطرناکتر از ابوحنیفه درمیان مسلمانان پیدا نشده است؛ زیرا برای نابودکردن اسلام هیچ رحمی به دل راه نمی‌دهد.» مالک ابن انس ـ فقیه بزرگ مدینه، بنیانگذار مذهب مالکی ـ می‌گفت: «تا کنون در مسلمانها مردی زیان‌بارتر از ابوحنیفه متولد نشده است؛ فتنهٔ ابوحنیفه از فتنهٔ ابلیس بدتر است؛ در هر شهری که آرای ابوحنیفه را قبول دارند سکونت کردن جایز نیست؛ او نسبت به دین اسلام کینه دارد و می‌خواهد نابودش کند.» شُرَیک نخعی ـ فقیه بزرگ کوفه- می‌گفت: «اگر یک می‌فروش وارد یک محله شود خطرش کمتر ازآنست که یکی از اصحاب ابوحنیفه به‌آن محله برود.» اوزاعی ـ فقیه بزرگ شام- می‌گفت: «ابوحنیفه همهٔ توانش را در راه ازهم پاشاندن اسلام به‌کار بُرد.» و محمد ابن مَسلَمه ـ فقیه مدینه- می‌گفت: «آرای ابوحنیفه به همه جا رخنه کرد ولی در مدینه راه نیافت، زیرا او یکی از دجالها بود، و پیامبر گفته دجال و طاعون وارد مدینه نمی‌شوند.»[۱۴]

سرسخت‌ترین دشمنان آرای ابوحنیفه پس ازاو، احمد ابن حنبل (امام مذهب حنبلی) و شاگردانش بودند. احمد ابن حنبل می‌گفت که ابوحنیفه خطرش برای اسلام بیشتر از عمرو ابن عبید (از رهبران معتزله) است، زیرا عمرو ابن عبید اصحاب نداشت ولی ابوحنیفه اصحاب دارد. همچنین می‌گفت که آرای ابوحنیفه نزد من مثل غریو کره‌شتر است.[۱۵]

علت این‌همه مخالفت فقهای عرب‌تبار شیعه و سنی با ابوحنیفه آن بود که

او اصولی را برای استنباط احکام شرعی و صدور فتویٰ وضع کرد که برای عربها شناخته‌شده و قابل هضم نبود. آنها عادت نداشتند که برای شناخت احکام شرعی از حدود آیات قرآن و سنت پیامبر فراتر بروند. آنها عقیده داشتند که هرچه برای بشریت تا آخر دنیا لازم بوده در قرآن و سنت (سخن و رفتار پیامبر) بیان شده است و بشر هیچ‌گاه نیاز به‌احکام نوینی نخواهد داشت. ولی به‌مرور زمان خطای آنها و درستی کار ابوحنیفه ثابت شد، و همهٔ فقهای شیعه و سنی مجبور شدند که از اصولی او وضع کرده بود برای استنباط احکام شرعی پیروی کنند. دو اصل مهم که او برای این منظور وضع کرد «قیاس» و «استحسان» بود که اکنون اساس و بنیاد برای اجتهاد است. بدون پیروی از اصل قیاس و استحسان نمی‌شود احکام شرعی برای موضوعات نوینی که پیش می‌آید استنباط و وضع کرد. به‌زبان دیگر اجتهاد به‌وسیلهٔ قیاس و استحسان صورت می‌گیرد؛ و واضع این هردو اصل نیز ابوحنیفه است. لقب «امام اعظم» نیز به‌همین سبب به‌ابوحنیفه داده‌اند.

شیعیان با وجودی که قرنها با اصل «قیاس» که ابوحنیفه وضع کرده بود شدیدا مخالفت می‌کردند و از زبان امام می‌گفتند که «نخستین کسی که قیاس را وضع کرد شیطان بود» (اَوَّلُ مَن قاس ابلیس)؛[۱۶] با این‌حال درآینده مجبور شدند که این اصل را ـ البته با تغییر نامش به «عقل» ـ مورد پیروی قرار دهند. آنچه که دعواهای اصولی و اخباری را در میان حوزوی‌های شیعه به وجود آورد برسر استفاده از همین روشِ استنباط احکام شرعی بود که ابوحنیفه وضع کرده بود؛ و این اصلی بود که می‌توانست احکام شرعی را همواره به حسب مقتضیات زمان و نیازهای جامعه به‌روز بدارد و همواره احکام نوینی که تا پیش ازآن وجود نداشته را صادر کرده یا در احکامِ موجود تعدیل ایجاد کند. این سخن ابوحنیفه در کتابها برای ما مانده است که می‌گفت: فتوائی که من درمورد مسئله‌ئی می‌دهم برای روز خودش درست است و شاید روز دیگر دربارهٔ آن مسئله فتوای دیگری بدهم، و شاید بازهم آن فتوا را بشکنم و فتوای دیگری بدهم.[۱۷] و این به آن مفهوم بود که ابوحنیفه عقیده داشت که احکام شرعی نه ایستا است و نه ابدی است و نه

مقدس، بلکه همواره باید به حسب نیازهای جامعه در حرکت و تغییر و رشد باشد. بر همین اساس هم بود که ابوحنیفه به منتقدانش گفته بود: پیامبر اگر در زمان ما می‌زیست همینها را می‌گفت که من می‌گویم.

به‌خلاف بصره که چندین متفکر بزرگ ایرانی در سدهٔ دوم هجری با همفکری یکدیگر دست اندرکار تبلیغِ و ارائهٔ یک تفکر آزاداندیش و مبتنی بر باورهای دستکاری شدهٔ اسلام بودند که به‌زودی با نامِ مکتب معتزله پا به عرصهٔ جامعه نهاد، ابوحنیفه درکوفه تنها بود؛ زیرا ایرانی‌های مسلمان‌شده در زمانِ او در کوفه یک جنبشِ فکری انتقادی‌ئی را شروع کرده بودند که به‌زودی به‌شکل یک جریان با نام جریان زَندَقه (زَندیگان) درآمد. این یک مکتب انسان‌گرا (اومانسیت) بود، فعالانش تکلیف‌مداری دین را به‌شکلِ خستگی‌ناپذیری نقد می‌کردند، و با افکار پرسروصدایشان که در چندین تألیف بیان شده بود تفکر اسلام سنتی را به زیر مهمیز انتقادِ خشن بردند؛ و داستانشان دراز است.

آرای اصولی ابوحنیفه پس از او توسط دوتا از شاگردانِ عرب‌تبارش به نامهای ابویوسف و محمد ابن حسن، تحت تأثیر آرای مذهبی فقهای بزرگ عرب ازقبیل امام شافعی و احمد ابن حنبل، تعدیل شد، و حتی تألیف بزرگ او (الفقه الکبیر) و تألیف دیگرش (کتابُ الحیَل) را نیز این شاگردان از میان بردند. لذا مذهبی که بعدها به ابوحنیفه منسوب شد (مذهب حنفی) درحقیقتش مذهبی بود که شاگردانِ عرب‌تبارش پس از او پرداختند و رواج دادند. ولی شیوه‌ئی که او برای استنباط احکام شرعی به حسبِ مقتضیاتِ زمان و مکان و موضوعات و مسائلِ نوین بنیاد نهاد چندان کارآمد و ضروری بود که در آینده مورد پیروی عموم فقهای مسلمان- از سنی و شیعه- قرار گرفت و تا امروز مورد پیروی است؛ زیرا اجتهاد برای جامعهٔ مسلمین یک ضرورتِ گریزناپذیر است، و بدون پیروی از قیاس و استحسان نیز امکان‌پذیر نیست.

پیدایش و گسترشِ اندیشهٔ اعتزالی

اندیشهٔ اعتزالی با نام یک مسلمان پرآوازهٔ ایرانی‌تبار به نام حسن بصری (۲۰– ۱۰۷خ) گره خورده است. فیروز پدر حسن بصر ـ که نام عربیش ابوالحسن (یعنی پدرِ حسن) است ـ از خاندان دهکانانِ ایرانی یک روستای خوزستان بود که در فتوحاتِ زمانِ خلیفهٔ دوم (عمر ابن خطاب) نوجوان بود و به همراه بسیاری از دختران و پسرانِ ایرانی به تاراج رفته به‌عنوان خمس مدینه فرستاده شد. او در تقسیم غنیمتها همراه با یک دختر که هم از روستای خودش بود به یک زنِ اهل مدینه از اصحاب پیامبر رسید. این زن نیز آنها را همچون یک کالا به‌عنوان هدیهٔ عروسی به عروس و دامادی از خانوادهٔ خودش بخشید. عروس و داماد نیز آنها را به‌خاطر حصول ثوابِ اخروی نیمه‌آزاد کرده مولای خودشان کردند و به ازدواجِ همدیگر درآوردند.[۱۸] حسن درحوالی سال ۲۰ هجری از این زن و شوهرِ بَرده‌شده به‌دنیا آمد و بعدها همراه اربابانش به بصره انتقال یافت. حسن چونکه خواندن و نوشتن را در مدینه آموخته بود و حساب‌گیری می‌دانست، در خلافت عثمان به‌عنوان حسابگیرِ غنیمتهائی که در غزوه‌ها جمع می‌کردند به همراه لشکرهای جهادگر فرستاده می‌شد. او درضمن به حفظ کردن قرآن و احادیث پیامبر پرداخت، و در سنین بیست‌سالگی توانست خود را به‌عنوان یک سواددارِ برجسته در بصره مطرح سازد. از سالهای دههٔ شصت هجری به‌عنوان فقیه و قرآن‌شناسِ برجسته مطرح شد؛ و در دههٔ هفتاد هجری با طرح افکار نوینی دربارهٔ دین و خداشناسی، مکتب خاصی را در بصره بنیان نهاد که به‌نام خودِ او شناخته شد (مکتب حسن بصری).

در مکتب حسن بصری شاگردانی پرورش یافتند که عموما از ایرانی‌های دوزبانه و همگنانِ خودِ وی بودند. **واصل ابن عطاء** (متوفی ۱۲۸خ) و **عَمرو ابن**

عُبَید (متوفی ۱۴۰خ) که دوتا از شاگردانِ او بودند در پی‌گیری قرائت نوین از اسلام، مکتب معتزله را بنیاد نهادند.

واصل ابن عطاء و عَمرو ابن عُبَید از خاندانهای بَرده‌شدگان ایرانی بودند که به بردگی جهادگران درآمده بودند و فرزندانشان بعدها آزاد کرده شده بودند. هردو در پایانِ دههٔ هفتاد هجری متولد شده، و درسایهٔ اصلاحاتِ حجاج ثقفی در بصره پرورده شده و نزد حسن بصری تحصیل کرده و تا اوائل سدهٔ دوم به بلندترین مقام علمی روزگارشان دست یافته بودند.

اطلاعات ما دربارهٔ خاندان واصل ابن عطاء اندک است. عَمرو ابن عُبید پسر یک خانوادهٔ سیستانی بود که پدر و مادرش در سال ۳۳ خورشیدی (آخرین سالِ خلافت عثمان) به بردگی عربهای جهادگر افتاده بودند، و عمرو در بصره متولد شده بود. ابن خَلّکان می‌نویسد که «عُبَید» پدر عَمرو در زمان حجاج ثقفی در ادارهٔ پلیس بصره خدمت می‌کرد. عربها وقتی عمرو را با پدرش می‌دیدند می‌گفتند: «این پسر را ببینید که بهترین انسانها و پسر بدترین انسانها است». پدرش به‌آنها پاسخ می‌داد: «آری! او ابراهیم است و من آزر (پدر ابراهیم)». عمرو شاگرد حسن بصری بود. نوشته‌اند که یک‌بار کسانی دربارهٔ عمرو ابن عُبَید ازحسن بصری جویا شدند. حسن گفت: «چه بگویم دربارهٔ مردی که انگار ملائکه پرورشش داده و انبیاء تربیتش کرده‌اند.»[۱۹]

عمرو ابن عبید در بصره از چنان موقعیتِ اجتماعی ممتازی برخوردار بود که وقتی دولت عباسی تشکیل شد، منصور عباسی ـ دومین خلیفهٔ عباسی ـ از دوستانِ نزدیک او شد، و تا عمرو ابن عبید زنده بود این دوستی همچنان ادامه یافت. داستان دیدارهای خلیفه منصور با عمرو ابن عبید در کتابهای تاریخی آمده که جای سخن ازآن دراینجا نیست.

بنیان‌گذار مکتب معتزله را نویسندگانِ ما **واصل ابن عطاء** (دوست و همفکرِ عمرو ابن عبید) دانسته‌اند، و موضوع او را چنان مطرح می‌کنند که گویا او دریک لحظه تصمیم گرفت از استادش **حسن بصری** جدا شده ایده‌ئی نوین را ارائه

نماید. دراین داستان آمده که روزی چند نفر به جلسهٔ حسن بصری وارد شده از او پرسیدند که نسبت به مرتکب کبیره (کسی که یک گناه بزرگ مثل قتلِ یک مسلمان مرتکب شده باشد) چه جهتگیری‌ئی باید داشت؟ آیا مرتکب کبیره کافر است یا مؤمن؟ پیش از آنکه حسن بصری پاسخی بدهد، شاگردش واصل ابن عطاء گفت: مرتکب کبیره نه مؤمنِ مطلق است و نه کافرِ مطلق، بلکه در میانِ کفر و ایمان است (مَنزِلَه بَینَ مَنزِلَتَین/ جایگاهی درمیان دو جایگاه). پس ازاین بود که واصل ازحسن بصری کناره گرفت و حسن گفت: اعتَزَلَ عَنّا واصل.[۲۰] ابن خَلّکان همین گزارش را آورده ست، و می‌افزاید که **عَمرو ابن عُبَید** نیز به‌او پیوست؛ و مردم به‌آنها صفت **مُعتَزِله** (کناره گرفتگان) دادند.[۲۱]

ابن ندیم می‌نویسد که خوارج می‌گفتند که مرتکبان گناهان کبیره کافرند و مثل مشرکان با آنها رفتار خواهد شد؛ مُرجِئه (سنی‌ها) می‌گفتند که مرتکبان گناهان کبیره مادام که شهادتین می‌گویند و نماز می‌خوانند مسلمان‌اند؛ معتزله از این گروهها کناره گرفتند وگفتند چنین کسانی را نمی‌توان کافر یا مشرک خواند بلکه باید آنها را فاسق نامید. و می‌نویسد که چون حسن بصری درگذشت، **قَتاده** به‌جای او نشست، و **عَمرو ابن عُبید** و چند تن دیگر از شاگردانِ حسن از قَتاده کنار گرفتند و مکتب **اعتزال** را بنیاد نهادند.[۲۲]

بنیانگذارانِ واقعی این جریان فکری دوتن از اندیشمندانِ برجستهٔ ایرانی عراق به نامهای جَعد ابن درهم و غیلان ابن ابی‌غیلان در اوائل سدهٔ دوم هجری بودند که «مکتبِ قَدَریه» به آنها منسوب است. واصل ابن عطاء و عمرو ابن عُبَید پیروانِ فکریِ آنها بوده‌اند. غیلان و جعد از دبیران دولت اموی بودند؛ **جَعد** معلم مروان حمار بود (آخرین خلیفهٔ اموی که با او دولتِ اموی برافتاد). و غیلان دبیر مخصوص هشام ابن عبدالملک (خلیفهٔ وقت) بود.

اصول عقیدهٔ قَدَری را غیلان و جعد از بهدین مَزدایسنا گرفته بودند که توسط مزدک و پیروانش مطرح شده بود. غیلان و جعد می‌گفتند که انسان را خدا آزاد آفریده است و فرجام خویش را خودِ انسان تعیین می‌کند، زیرا خدا وی‌را

آزاد گذاشته است که نیکوکار یا بدکار بشود. اینها از عقیدهٔ خویش نتیجه می‌گرفتند که هرکس مرتکب یکی از گناهان کبیره شود حتی اگر خلیفه باشد نیز فاسق می‌شود. نتیجه‌ئی که ازاین عقیده می‌آمد آن بود که مسلمانان حق دارند خلیفه‌ئی که فاسق شود را براندازند و دیگری را به‌جایش برگزینند. این عقیده‌ئی بود در تقابل با عقیدهٔ سیاسی رایج در دستگاهِ سلطنتِ اموی که برای مقامِ خلافت نوعی تقدس قائل بود، و خلیفه را «ولی امرِ مسلمین جهان» و «منبعِ احکام شرعی» و مُبَرّا از هرگونه عیب و نقص می‌دانست. **میمون** ابن مهران فقیهِ ایرانی‌تبارِ دستگاه خلافت اموی در زمان هشام ابن عبدالملک (که احتمالا از یک خانوادهٔ مانوی برخاسته بود) با غیلان و جعد که باورهایشان ریشهٔ مزدکی داشت مخالف بود، و درصدد نابودسازی آنها برآمد. او به جعد تهمتِ مزدکی بودن زد و به خلیفه هشام گفت که با جعد مباحثه کرده و جعد گفته که شاهقُباد از این عربانی که تو بر دینشان هستی بهتر بوده است.[۲۳] او هشام را تحریک کرد که با غیلان مباحثه کند تا متوجه شود که چه عقاید خطرناکی دارد. هشام از غیلان پرسید که چرا عقایدی را ابراز می‌دارد که مردم به او اتهام بی‌دینی بزنند! غیلان گفت: من چیزی نمی‌گویم جز آنکه انسان دارای ارادهٔ آزاد است؛ و می‌گویم که آیا عصیان وگناهی که انسان مرتکب می‌شود به ارادهٔ الله است یا به ارادهٔ خودش؟ اگر به ارادهٔ الله عصیان می‌کند پس نباید مورد مؤاخذه و کیفر اخروی واقع شود. ولی اگر به ارادهٔ خودش عصیان می‌کند دربرابر عملش مسئولیت دارد و باید پاسخگوی اعمالش باشد.[۲۴]

جعد و غیلان به‌دستور خلیفه بازداشت شدند. مچ دستها و پاهای غیلان و زبانش را به‌دستور خلیفه بریدند و او را در زباله‌دانی افکندند تا به‌شکنجه جان داد. جعد ابن درهم نیز به‌عراق فرستاده شد، و خلیفه به‌خالد قَسَری (فرماندار وقتِ عراق و ایران) نوشت که وی‌را اعدام کند. لیکن خالد قسری که از پیروان شیوهٔ کشورداری حجاج و مخالفت سختگیری دینی و عقیدتی بود او را به‌زندان کرد. جعد در زندان بود، تا آنکه زنش به‌نزد هشام رفت تا برایش تقاضای

بخشایش کند. هشام گفت: «مگر غیلان هنوز زنده است؟» و نامه‌ئی سرزنش‌آمیز به‌خالد قسری نوشت که چرا فرمان او را اجرا نکرده و جعد را زنده نگاه داشته است! و چونکه دستور خلیفه بود (حکمِ شرعیِ ولیِ امر مسلمین بود) که جعد باید بی‌درنگ اعدام شود، خالد از بیمِ آنکه به‌خاطر زنده نگاه داشتنِ غیلان مورد خشم خلیفه قرار گیرد در روز عید قربان او را با سروصدای بسیار اعدام کرد. نوشته‌اند که او در خطبهٔ عید گفت: «امروز روز بزرگی است و انسان مسلمان باید به‌درگاه الله قربانی بدهد. من جعد ابن درهم را برای خشنودیِ الله قربانی می‌کنم؛ زیرا می‌گوید که الله با موسا سخن نگفته است و ابراهیم دوستِ همنشین الله نبوده است.»[۲۵] (سال ۱۱۶ خورشیدی.)

عبارتِ «الله با موسا سخن نگفته» که از موارد اتهامِ سنگین جعد ابن درهم بود مشخص می‌سازد که جعد می‌گفته خدا چون جسم ندارد پس حرف نمی‌زند؛ یعنی «کلیم الله» (همسخنِ خدا) بودنِ موسا که در قرآن آمده را به نحو خاصی تفسیر می‌کرده که نافی صفتِ «متکلم» (سخنگو) بودنِ الله بوده است. از «خلیل الله» (همدمِ خدا) بودنِ ابراهیم که در قرآن آمده نیز تفسیر خاصی داشته که نافی صفتِ انسانی برای خدا بوده است. هردو مورد مشخص می‌سازد که جعد و همفکرِش غیلان درصدد بوده‌اند که خداشناسی ایرانی را وارد اسلام کنند؛ همان خداشناسی که پس ازآنها معتزله دنبال کردند.

عقاید معتزله

رهبران این جریان فکری در سدهٔ دوم هجری عمومًا روشنفکران دوزبانهٔ بصره بودند و ریشه‌های افکارشان با تعالیم مزدک گره می‌خورد. به همین‌سبب معتزله را بسیاری از مورخان معاصر یک جریان بورژوائی-اومانیست دانسته‌اند. اساس عقیده نزد معتزلی‌ها را آزادی ارادهٔ انسان، مساوات انسانی، و عدالت اقتصادی تشکیل می‌داد. آنها هرچند که در موضوع مساوات انسانی و عدالت اقتصادی به خوارج نزدیک بودند، در موضوع آزادی ارادهٔ انسان ازآنها متمایز

می‌شدند. وجه تمایزِ دیگر که میان معتزله و خوارج وجود داشت ـ تمایزی که آنها را تا حد خصومت ازهم جدا می‌کرد ـ موضوع امامت بود. خوارج عقیده داشتند که امامت یک مقام انتخابی است، و مردم را باید به‌زور شمشیر مجبور کرد که از امامانِ غیرمنتخب بیزاری جویند؛ و می‌گفتند که هرکس از امام غیرمنتخب اطاعت کند کافر است. تلاش برای ترور دولتمردان و هوادارانِ آنها را اساس فعالیتهای خوارج تشکیل می‌داد. ولی معتزله از آغاز کارشان وضع موجود سیاسی را به‌رسمیت می‌شناختند و ـ مثل مزدک ـ عقیده داشتند که باید جامعه و حکومت را با فعالیتهای فکری و روشنگر اصلاح کرد. آنها به فعالیت برای رشد معرفتی دولتمردان و مردم جامعه بهای دست اول را می‌دادند.

معتزله برای تعیین امام هیچ نظریهٔ خاصی نداشتند، و ازهمان نظریهٔ مسلطِ سنی پیروی می‌کردند. درنظریهٔ سنی، امام می‌بایست مردِ قریشی فقیهِ عادلِ شجاعِ تندرستِ قادر به جهاد باشد. این امام ممکن بود که مثل ابوبکر و علی در یک انتخابات آزاد توسط سران جامعهٔ اسلامی برگزیده شده باشد؛ یا مثل عمر ابن خطاب توسط امامِ منتخبِ مورد رضای مسلمین به مسلمین سفارش شده باشد و سران جامعهٔ اسلامی تأییدش کرده باشند؛ یا ممکن بود که اعضای شورای منصوبِ امامِ پیشین با مشورت یکدیگر او را انتخاب کرده به‌مسلمین معرفی باشند؛ چنانکه عثمان در شورائی که عمر تعیین کرده بود برگزیده شد و سپس سران اسلام با او بیعت کردند. این نظریه‌ئی بود که اموی‌ها و عباسی‌ها شیوهٔ دومش را ـ یعنی انتصابِ امامِ بعدی توسط امامِ فعلی و بیعت مسلمانان با او ـ پذیرفتند؛ یعنی در دوران اموی سریان داشت و درزمان عباسی نیز سریان یافت تا آنکه در اوائل سدهٔ پنجم هجری توسط ماوردی و ابن ابی‌یَعلیٰ و باقلانی تئوریزه شد تا بعدها توسط امام الحرمین جوینی و امام محمد غزالی به شکلِ نوینی که متناسب با وضعِ موجود در سلطنتِ سلجوقی بود بازنویسی و تدوین گردد.

معتزله از همان آغاز راهشان برای خودشان مشخص کرده بودند که باید به تعریف مشخصی از خدا و انسان و دولت رسید، و برمبنای این تعریف باید کوشید

که اسلام تکلیف‌اندیشِ عربی را به یک دین حقوق‌اندیش و انسان‌گرا تبدیل گردد؛ و برای این هدف بود که بسیاری از باورهای اساسی اسلامی را محتاطانه از صافی خرد عبور می‌دادند و زیرکانه به تأویل و تفسیرِ خردمدارانه ازآنها برمی‌آمدند و می‌کوشیدند که این تأویل و تفسیرها را در جامعه جابیندازند.

معتزله در مسائل اصولی با خوارج و شیعه و سنی اختلافِ حل‌ناشدنی می‌یافتند.[۲۶] بخشی ازاین مسائل به آزادی ارادهٔ انسان برمی‌گشت که ریشه‌های ایرانی ـ مشخصا مزدکی ـ داشت، و هیچگاه در میان هیچ‌کدام از سه مذهب عربی (شیعه، سنی، خوارج) بروز نکرده بود. بخش دیگرش به خداشناسی (مسائل لاهوتی) برمی‌گشت که این نیز به نوبهٔ خود ریشه‌های مَزدایسنی داشت. مسائل بخش نخست را معتزله در مَبحَث **عَدل** مطرح می‌کردند، و مسائل بخش دوم را در مَبحَثِ **توحید**. موضوعِ وَحی نیز در درون مبحث توحید جا می‌گرفت؛ و این بخش از مبحثِ توحید بود که شدیدترین جبهه‌گیری عربی را در مقابل معتزله ایجاد کرد، و جدال برسر قدیم بودن و حادث بودنِ قرآن را پیش کشید.

راه معتزله در برخی از اصول به‌کلی از راه مسلمانان عرب از خوارج و سنی و شیعه جدا می‌شد؛ و اسلام چهارمی را ارائه می‌کرد که با اسلامِ عربها و اسلامی که در قرآن و سنت پیامبر و اصحابش تعریف شده بود تفاوت بنیادین داشت.

معتزله می‌گفتند که ایمان عبارت است از مجموعهٔ مشخصی از خصلتهای نیکو که اگر در یک مسلمانی وجود داشته باشد صفتِ مؤمن به‌او اطلاق می‌شود؛ و مسلمانی که از این خصلتهای نیکو دور باشد را نمی‌توان مؤمن گفت، ولی چونکه به توحید و نبوت و معادایمان دارد، معقول نیست که وی‌را کافر بنامند؛ بلکه اگر مرتکب کبیره شود فاسق است، و چه بسا که توبه کند و آمرزیده شود و به بهشت برود.[۲۷]

عقیده به اینکه مرتکب کبیره را نه باید مؤمن گفت نه کافر، بلکه باید گفت که او درمیان کفر وایمان است، یکی از اصول اساسی مکتب معتزله است که آن‌را مَنزِلَةٌ بین منزلتین (حد وسطی میان دونقطهٔ ایمان و کفر) نامیده‌اند.

اصل اساسی این مکتب، **توحید** است؛ و معتزله به‌خودشان «اهل توحید» می‌گفتند. در توضیح این اصل، آنها گفتند که خدا را نه می‌توان وصف کرد و نه وی‌را به چیزی تشبیه کرد و نه برایش جا و مکان و انتقال و حرکت قائل شد؛ و گفتند که آن‌دسته از آیات قرآن که بیانگر جا و مکان یا حرکت برای الله است را باید تأویل کرد (بنا بر عقل و براساس منطق درست تفسیر کرد) و ظاهر معنایش را ازدست نهاد. آنها گروهی از صفات الله را ذاتی الله دانستند و گفتند اینکه الله «زنده» و «دانا» و «توانا» و دارای اراده است، اینها صفات ذاتی است ولی توسط او برپا است نه اینکه درکنار او برپا باشند (قائم به‌او است نه قائم با او)؛ زیرا اگر بگوئیم که اینها درکنار او برپایند قائل به‌این شده‌ایم که اینها شریک الوهیت اویند؛ یعنی اینها صفاتی نیستند که به ذات الله اضافه شده باشند، بلکه ذاتی اویند، و بعبارتِ دیگر او ذاتًا دانا است، ذاتًا توانا است، ذاتًا زنده است. و برخی دیگر از صفات را ذاتی الله ندانستند بلکه آنها را آفریدهٔ او نامیدند وگفتند صفتِ «متکلم» از صفات الله است ولی کلام او در زمان معینی آفریده شده است؛ و قرآن که کلام او است نه چون علم و قدرتِ الله است که ازلی باشد، بلکه در زمانی توسط او خلق شده است و **حادث** (نُوینه/ پدیده) است.[۲۸]

اصل دیگر این مکتبْ **عدل** نام دارد. این اصل با افعال نیک و بد انسان و کیفر و پاداش اخروی در ارتباط است. معتزله عقیده داشتند که افعالِ انسان را ـ از نیک و بدـ خودِ انسان ایجاد می‌کند، و دراین صورت است که موضوع پاداش وکیفر را می‌توان توجیه کرد؛ زیرا اگر بگوئیم که افعال انسان را خدا ایجاد کرده است، باید بپذیریم که افعال بد (شر وظلم) نیز از خدا است. ولی محال است که خدا افعال شر را ایجاد کرده بنده را به ارتکاب آنها وادارد؛ زیرا خالق ظلم را ما ظالم می‌نامیم، همچنانکه خالق عدل را عادل می‌دانیم. و چون انتسابِ ظلم به خدا کفر است، پس انتساب افعالِ شر به‌او نیز کفر خواهد بود. خدا حکیم است، و می‌دانیم که حکیم جز صلاح و خیر انجام نمی‌دهد؛ و همین «حکمت» اقتضا می‌کند که مشیئت و اراده‌اش در راه مصالح و منافع بندگان بوده باشد.[۲۹]

معتزله همچنین می‌گفتند که انسان دارای عقل منطقی است، و با عقل خویش نیک و بد و خیر و شر را تشخیص می‌دهد، و هرکسی می‌داند که باید نیک بود وکارهای نیک چون راستی و عدل را انجام داد و از بدیهائی چون دروغ وظلم پرهیخت.[۳۰] درپاسخ به‌کسانی‌که معتقد بودند نیک و بد هردو ازخدا است، گفتند معقول نیست که بگوئیم خدا به بندگانش فرمان داده که از بد دوری کنند ولی خودش فعل بد را در بندگانش ایجاد کرده آنها را به بدکاری وادارد و چنان کند که بندگانش خلاف فرمانش عمل کنند، وآنگاه آنها را برای کرده‌های بدی که ازخودِ او نشأت گرفته است کیفر بدهد. چنین نیست؛ بلکه فاعل خیر و شر و ایمان وکفر و طاعت و معصیت، خودِ انسان است؛ و البته خدا به‌او قدرت و اراده داده است تا اگر بخواهد اینها را انجام دهد؛ ولی راضی نیست که بنده‌اش مرتکب شر و بدی شود. مگر نه این‌است که خدا به بندگانش فرمان داده که چنین کنید و چنان مکنید؟ اگر بگوئیم بنده اختیاری ازخودش ندارد و افعالش را خدا در او می‌نهد و او مجبور به انجامِ آنها است، پس فرمانِ «بکن» و «مکن» معنی ندارد؛ واین دور از حکمت است. فرمان به‌کسی می‌دهند که قادر به انجام کار و قادر به ایجاد فعل باشد. بنا براین است که بنده باید قادر به ایجاد و انجام فعل باشد تا تکلیف و امر و نهی مفهوم پیدا کند.[۳۱]

آنها همچنین می‌گفتند که اگر قرار باشد خدا اراده کرده باشد که کسانی کافر بمانند و کافر بمیرند، پس حکمت فرستادن پیامبران برسر بندگان چیست؟ و چه نیازی به آزمودن بندگان هست؟ آیا این از حکمت است که او کسانی را وادار به پذیرش امری کند که خودش مقرر کرده بوده آن‌را نپذیرند؟[۳۲]

توحید و عدل را معتزله از تعالیم زرتشت اقتباس کرده بودند؛ و این دو اصل به‌این نحو نزد هیچ‌کدام از دینهای سامی (یهود و مسیحیت و اسلام) مطرح نشده بود. خدا نزد زرتشت ـ آنگونه که در گاتا می‌خوانیم ـ یک ذات مجرد و غیرقابل وصف بود که انسان فطرتا به وجود او پی می‌برد، و صفاتی که مخصوص او بود ذاتی او بودند؛ و علاوه برصفات ذاتی، او دارای صفات دیگری نیز بود

که مجموعه‌ئی از فضائلِ والا بودند که انسان نیز می‌توانست خودش را به‌آنها مُتَحَلّی سازد و خداگونه شود. این صفتها عبارتند از: وُهومنه (اندیشهٔ نیک/ نیت خیر)، اَشَه (عدل و قسط)، خشتره (سلطنتِ عدل)، هائوروَتات (کمال)، اَمِرتات (جاودانگی)، آرمَئیتی و سَراوشَه. [۳۳]

اصل عدل نزد معتزله از همان اصلی ناشی شده است که درگاتای زرتشت با عنوان «اختیار» یا آزادی اراده برای انسان آمده است. خیر و شر ـ بنا بر تعالیم گاتا ـ در درون انسان‌اند، و تا انسان زنده است این‌دو در جدال با هم خواهند زیست؛ اولی که سپَنتَه مَنیو است انسان را به‌سوی نیکیها وکمالات و به‌سوی اهورامزدا می‌کشاند، و دومی که انگرَ مَنیو است او را به‌سوی بدیها می‌رانَد. اگر انسان از سپَنتَه مَنیو پیروی کند و نیک‌اندیش و نیک‌گفتار و نیک‌رفتار گردد، به‌طرف کمال و جاودانگی و خداگونگی می‌رود؛ ولی اگر از انگرَمَنیو پیروی کند، راه حضیض می‌پیماید و بد می‌کند و درآخرت به عذاب جاویدان گرفتار می‌گردد. برای اینکه انسان بتواند این دونیروی درونیش را بشناسد، زرتشت نیکی و بدی را تعریف کرد، و در ضمن تأکید نمود که شناخت نیکی و بدی فطری است و انسان بالفطره می‌داند که چه نیک و چه بد است. [۳۴]

معتزله کوشیدند که با تفسیر آیات قرآن و احادیث پیامبر و سازگار کردنِ آنها با باورهای خودشان، این باورها را وارد عقیدهٔ دینی مسلمانان کنند؛ و تا حد زیادی هم موفق شدند، چنانکه آثارش تا امروز برجا است، و به شیوه‌های گوناگونی توسط نواندیشان دینی در اینجا و آنجا مطرح می‌شود.

شاید جالب‌ترین نکته درعقیدهٔ سیاسی واصل ابن عطا و عمرو ابن عُبید و همفکرانشان برای ما، نظرشان دربارهٔ جنگ جمل (یعنی دربارهٔ درگیری‌های علی و عائشه و طلحه و زبیر) بوده باشد. شیعیانِ علوی طلحه و زبیر و عائشه را به‌خاطر اینکه با علی درجنگ شدند به‌کلی تخطئه کردند و علی را برحق وآنها را برباطل دانستند؛ و به‌مرور زمان اتهام کفرِ صریح برآنها وارد کردند. سنی‌ها نه علی را تخطئه می‌کردند و نه طلحه و زبیر و عائشه را؛ و می‌گفتند که اینها اصحاب

پیامبر و گزیدگان مورد اعتمادِ او بوده‌اند و پیامبر ازآنها به نیکی یاد کرده و به آنها وعدهٔ بهشت داده، و عائشه نیز همسر پیامبر و اُمّ المؤمنین بوده که در یک آیهٔ قرآن ستوده شده است، و چونکه نظر پیامبر دربارهٔ آنها خطا نبوده ما نباید درباره‌شان سخنی جز احترام‌آمیز برزبان آوریم. یعنی سنی‌ها در موضوع جنگ جمل، چونکه پای همسر پیامبر و سه‌تا از اصحاب برجستهٔ پیامبر (علی و طلحه و زبیر) درمیان بود، این اصل که در هر نزاعی یکی از دوطرف منازعه برحق و دیگری برباطل است را، به‌خاطر احترامی که برای دوطرفِ منازعه قائل بودند، نادیده می‌گرفتند. لیکن معتزله می‌گفتند که یکی از دوطرفِ درگیر درجنگِ جمل بر خطا بوده؛ ولی ازآنجا که هردوطرف این درگیری برجسته‌ترین یارانِ پیامبر بودند، ما نمی‌دانیم که طرفِ خطاکار کدام است؛ وکمترین حکمی که دربارهٔ این دوطرف می‌توان کرد آنکه شهادت هیچ‌کدامشان را نباید پذیرفت.[۳۵] آنها با این گفته، به‌نحوِ ضمنی هردوطرف درگیر در جنگ جمل را تخطئه می‌کردند. ابن الجوزی می‌نویسد که عمرو ابن عبید می‌گفت: «اگر علی و عثمان و طلحه و زبیر برسر یک مسواک گواهی بدهند من گواهی‌شان را درست نخواهم دانست».[۳۶] شهرستانی می‌نویسد که واصل ابن عطا عقیده داشت که یکی از دوطرف درگیر در جنگ جمل برخطا بود، و نمی‌توان گفت که علی بر صواب بوده است.[۳۷] و در جای دیگر به‌عقیدهٔ معتزله به خطای هر دو طرفِ جنگ جمل اشاره کرده می‌نویسد که واصل ابن عطا می‌گفت که من گواهی علی و طلحه و زبیر را برای حل اختلاف برسر یک دسته سبزی هم قبول نخواهم کرد.[۳۸]

جدال‌انگیزترین جنبهٔ عقیدهٔ معتزله عقیده‌شان دربارهٔ قرآن بود که می‌گفتند مخلوق خدا است و «حادث» است نه «قدیم». معنای این گفته آن بود که خدا حروف وکلمات و آیات قرآن را به حسبِ زمان و ضرورت آفریده و نازل کرده است. نتیجهٔ چنین سخنی آن می‌شد که اگر عمر پیامبر کوتاهتر یا بلندتر می‌بود حتما قرآن با این قرآنی که اکنون داریم تفاوت داشت، و احکامی که درآن هست حتما تفاوت می‌یافت، و چه بسا که برخی ازاین احکام تغییر می‌کرد (منسوخ

می‌شد) یا احکام نوینی می‌آمد که اکنون در قرآن نیست.

عربهای مسلمان ـ از سنی و شیعه ـ قبول داشتند که قرآن نه تنها پیش از بعثت پیامبر بلکه از آغاز آفرینش جهان وجود داشته و در «لوح محفوظ» و «اُمِّ الکتاب» بوده و وقتی پیامبر مبعوث شده، به‌یک‌باره درماه رمضانِ نخستین‌سال بعثتش به او تحویل گردیده، و بعد ازآن مجدداً بتدریج نازل و گردآوری شده است. در قرآن نیز گفته شده بود که قرآن را الله در ماه رمضان و در شبِ «قدر» نازل کرده است.[۳۹] ولی معتزله قبول نداشتند که قرآن به یک‌باره نازل شده باشد، و می‌گفتند که آیاتش به حسب زمان و مسائلی که پیش می‌آمده نازل شده است. این‌را از آن‌رو می‌گفتند که بخش اعظم آیات قرآن به‌دنبال پیش آمدن مسائل یا پرسشها یا رخدادهائی نازل شده بود. بخشی ازاین آیات ازجنگهای بدر و احد و خندق و تبعید بنی‌نضیر و قتل‌عام بنی‌قریظه و رخدادهائی ازاین قبیل گفتگو می‌کرد.[۴۰] آیاتی در نکوهش برخی شخصیتهای مکه که با پیامبر مخالفت می‌کردند نازل شده بود؛[۴۱] آیاتی در پاسخ به پرسشهائی[۴۲] یا به مناسبت درخواستی که از پیامبر کرده بودند نازل شده بود.[۴۳] دربارهٔ زید و ازدواج پیامبر با زینب دخت جحش؛[۴۴] در ارتباط با داستانِ اِفک عائشه؛[۴۵] دربارهٔ درگیریهای عائشه و حفصه با پیامبر برسر ماریه؛[۴۶] دربارهٔ صلح حُدَیبیه؛[۴۷] برسر اختلاف مؤمنین مدینه و دوشقه شدنشان و بنای «مسجدِ ضِرار»؛[۴۸] حتی دربارهٔ یک زن و مردی که برسر همخوابی نکردن زن با شوهرش اختلاف یافته بودند و مرد به زنش گفته بود که تو ازاین‌پس برایم مثل مادرم هستی، و زن دادش را به پیامبر برده بود؛[۴۹] و دربارهٔ بسیاری پیش‌آمدهای دیگر آیه نازل شده بود که معلوم می‌شد این آیه‌ها از رخداد آمده است، و اگر اینها پیش نمی‌آمد این آیه‌ها نیز وجود نداشت. برخی از آیات نیز به مناسبتهائی نازل شده بود و بعدها به‌دستور پیامبر از قرآن حذف شده بود (نسخ شده بود).[۵۰]

همهٔ اینها سبب می‌شد که این‌عقیده که قرآن در ازل در لوح محفوظ درآسمان نوشته شده بوده و همه‌اش در یک‌شبِ ماه رمضان در غار حراء برپیامبر

نازل شده بوده را معتزله منتفی بدانند و بگویند که قرآن حادث است نه قدیم؛ و پیش از خلقت وجود نداشته بلکه در زمان پیامبر به مرور زمان خلق شده است. حتی بعضی از معتزله ـ مثلاً ابوموسا مُردار (متوفی ۲۲۰خ) ـ می‌گفتند که قرآن یک کتاب مثل هرکتاب دیگری است، و دیگران نیز قادرند که کلامی به فصاحت و بلاغت قرآن بیاورند؛[۵۱] و این درحالی بود که در قرآن تصریح شده بود که اگر همهٔ انسانها و جن‌ها باهم گرد آیند و همکاری کنند که مثل قرآن را بیاورند، ناکام خواهند ماند و مثل قرآن را نتوانند آورد.[۵۲] حتی برخی از معتزله از ابوموسا مُردار نیز فراتر می‌رفتند و می‌گفتند که در قرآن تناقض‌هائی وجود دارد. ابن الجوزی می‌نویسد که یک‌روز درحالی‌که ابراهیم اسماعیل مُقَسِّم از مسجد بیرون می‌آمد، یکی از همراهانش به‌او گفت: «من دیشب سورهٔ انعام را می‌خواندم و متوجه شدم که برخی از آیاتش برخی دیگر را نقض می‌کند». ابراهیم گفت: «در قرآن خیلی تناقضهای دیگر هم وجود دارد که تو هنوز متوجهش نشده‌ای».[۵۳] بعضی ازآنها حتی عقایدی را ابراز می‌داشتند که صراحتًا برخی از آیات قرآن را نقض می‌کرد. چنانکه مثلا هشام ابن عمرو فوطی، ضمن ایراد تلویحی بر آیه‌هائی که تصریح دارد که الله محبت ایمان و بیزاری از کفر و فسق را در دلهای مؤمنین جای داده و دلهای مؤمنین را با هم الفت داده و بر دلهای کافران مُهر زده است تا گرایش به ایمان نیابند،[۵۴] می‌گفت که الله میان دلهای مؤمنان الفت ایجاد نمی‌کند، و محبت ایمان را در دل کسی جا نمی‌دهد و ایمان را نزد کسی زیبا نمی‌سازد تا به‌آن کشش یابد و مسلمان شود؛ و الله بردلهای کافران مُهر نمی‌زند که نتوانند ایمان بیاورند.[۵۵] هرچند که خلاف اینها را قرآن گفته بود، ولی هشام فوطی به تجربه می‌دانست که مثلا بین بهترین مؤمن‌ها امثال علی و طلحه و زبیر و عائشه چنان کینه‌ئی افتاد که به‌جنگ برخاستند و قصد کشتن یکدیگر کردند. یا در سیره خوانده بود که ابوطالب با همهٔ محبتی که به برادرزاده‌اش محمد داشت و در حمایت از او مصیبتها را به‌جان خرید، هیچگاه مسلمان نشد و بردینِ خودش از دنیا رفت.

در نفی عقیده به «قدیم» بودن قرآن، عمرو ابن عُبَید می‌گفت اگر گمان کنیم که کلام الله قدیم است، گمان کرده‌ایم که قرآن پیش از هستی وجود داشته است؛ پس باید آیهٔ «تَبَّت یدا أبی لَهَبٍ وَ تَبّ» نیز در همان زمان وجود می‌داشته؛ که در این‌صورت بیچاره ابولهب با مسلمان نشدنش مرتکب گناهی نشد؛ زیرا پیش از آنکه دنیا به هست آید مقرر شده بوده که ابولهب دشمن اسلام و مورد نفرین باشد.[۵۶] عمرو ابن عبید بر یک حدیث پیامبر که می‌گفت مقدر هر انسانی در شکم مادرش تعیین می‌شود و دوتا ملائکه برسرش می‌نویسند که بدکار یا نیکوکار و دوزخی یا بهشتی و فقیر یا غنی باشد و مدت عمرش چند باشد، ایراد می‌گرفت و می‌گفت: «اگر کسی از بهترین اصحاب پیامبر به‌من بگوید که خودش از زبان پیامبر شنیده است، قبول نخواهم کرد؛ اگر شخص رسول الله آن‌را به زبان خودش بگوید باز هم از او نخواهم پذیرفت؛ واگر خودِ الله بگوید که درست است به‌او خواهم گفت: پروردگارا ! ما براین قرار با تو پیمان نبستیم».[۵۷]

ستیزه‌های مؤمنین با معتزله

مخالفین معتزله عموما فقهای عرب‌تبار بودند. آنها نه توان آن‌را داشتند که افکار و عقایدی که آنها مطرح می‌کردند را نقد و نقض کنند، و نه جائز می‌دانستند که در برابرشان سکوت اختیار کنند. آنها می‌پنداشتند که معتزله با آرا و افکارشان اساس اسلام را منهدم می‌کنند، و لذا خودشان را موظف می‌دیدند که از هر راهی که ممکن باشد سبب منزوی شدن و به سکوت افتادنِ معتزله شوند. آنها برای پاسخ‌گوئی به مسائلی که معتزله مطرح می‌کردند درموارد بسیاری به سفسطه‌گوئی می‌افتادند و تنها کاری که می‌توانستند بکنند آن بود که دست به تحریک عوام برضد معتزله بزنند. معتزله می‌گفتند که نمی‌توان برای خدا هیچ جا و مکانی را تصور کرد. ولی این‌را نیز می‌گفتند که خدا در همهٔ زمانها و مکانها وجود دارد و همه‌جا حاضر و ناظر است؛[۵۸] و برای اثبات این گفته به آیاتی از قرآن استناد می‌کردند که گفته بود الله از رگ گردن انسان به انسان نزدیکتر است

[سورهٔ ق: آیهٔ ۱۶]، وگفته بود که هر سه‌نفر یا پنج نفری که با یکدیگر درگوشی حرف بزنند الله چهارمی و ششمی‌شان است [سورهٔ مجادله: آیهٔ ۷]، و «ما از شما به‌او نزدیکتریم ولی شما نمی‌بینید» [سورهٔ واقعه: آیهٔ ۸۵]. مخالفان معتزله خود را ناگزیر می‌دیدند که برای تخطئهٔ سخنان معتزله براین گفته که خدا در همه‌جا هست انتقاد کنند، و می‌گفتند که اگر قرار باشد خدا در همه‌جا باشد، باید همه‌جا از او پرباشد و هرچه در همه‌جا هست در او باشد، و این امر محال است.[۵۹] وقتی معتزله به‌آنها می‌گفتند پس بگوئید که خدا در جاهائی هست و در جاهائی نیست؛ پاسخ می‌دادند که نباید در این‌باره چیزی گفت، زیرا عقل ما به‌آن نمی‌رسد و می‌ترسیم چیزی بگوئیم که گناه باشد؛ یا می‌گفتند که «الله تعالیٰ نه در زمان است و نه در مکان».[۶۰]

معتزله می‌گفتند اینکه در قرآن آمده که « الله برروی عرش قرار گرفت» ، به‌مفهوم قرار گرفتن واقعی برروی عرش واقعی نیست، و ما باید چنین آیاتی را تأویل کنیم. مخالفانشان می‌گفتند که هرچه در قرآن آمده است را ما قبول داریم ولی اینکه قرار گرفتنِ روی عرش چه‌گونه است نباید چیزی گفت؛ زیرا «قرار داشتن الله بر روی عرشْ مشخص است و ایمان به‌آن واجب است؛ ولی اینکه چه‌گونه بر روی عرش قرار دارد معلوم نیست، و پرسش درباره‌اش بدعت است».[۶۱] معتزله دربارهٔ این آیه از قرآن که «درآن‌روز عرش او را هشت‌تن بردوش گرفته‌اند» [آیهٔ ۱۷ سورهٔ الحاقه]، تفسیر خردپسند می‌کردند، و می‌گفتند که نباید پنداشت که خدا بر روی تختی نشسته باشد و تختش را هشت فرشته بردوش بکشند؛ بلکه منظور از این آیه نشان دادن عظمت و جلال خدا است و ما باید آن‌را از این دیدگاه تفسیر کنیم. مخالفان معتزله می‌گفتند: چونکه کلام الله حق است و ما به‌آن ایمان داریم؛ و چونکه نمی‌دانیم مراد الله ازاین آیه چیست، و چونکه الله خودش نسبت به‌مفهوم چنین آیاتی داناتر از ما است، پس ما نباید چنین آیاتی را تأویل کنیم؛ زیرا اگر چنین کنیم مرتکب گناه شده‌ایم.[۶۲] معتزله همچنین موضوع شکنجهٔ توی قبر و بازجویی‌شدن توسط مُنکر و نکیر (دوفرشته که مرده را در درون

قبرش مورد بازجوئی قرار می‌دهند) و میزان و صراط که در قیامت وجود دارد را تأویل می‌کردند؛ ولی مخالفانشان برآنها خُرده می‌گرفتند و می‌گفتند که پیامبر دربارهٔ اینها سخن گفته است و مسلمانان نباید که دربارهٔ آنها شک کنند.[۶۳]

کاری‌ترین سلاح مخالفان معتزله برای مقابله با آنها عوام تحریک‌پذیر بودند، که آماده بودند با دریافت فتوا از فقیهِ مخالف معتزله به مساجد و تجمعات معتزله حمله کنند و جو ارعاب به وجود آورند. مخالفان معتزله در خطبه‌هایشان به عوامِ تحریک‌شده می‌گفتند که بروید و از معتزله بپرسید آیا الله از ازل با علم خویش می‌دانسته که در آینده چه خواهد شد و مردم چه‌گونه خواهند بود؟ اگر بگویند الله آگاهی نداشته، کفر گفته‌اند زیرا علم ازلی الله را انکار کرده‌اند. اگر بگویند الله همه چیز می‌دانسته، بگوئید: آیا می‌خواسته همانطور باشد که او می‌دانسته یا می‌خواسته به خلاف آن باشد؟ اگر بگویند: الله همان می‌خواسته که می‌دانسته، معنایش آنست که الله خواسته که مؤمن ایمان بیاورد وکافر بر کفرش بمیرد؛ و این به‌معنای اجبار مؤمن به ایمان و اجبار کافر به کفر خواهد بود. و اگر بگویند الله می‌دانسته ولی خلاف آن واقع شده است، به‌معنای نفی قدرت مطلق الله است و کفر است؛ زیرا معنایش آنست که الله اراده کرده بوده ولی اراده‌اش تحقق نیافته است.[۶۴] آنها با چنین سخنان سفسطه‌آمیزی می‌خواستند به عوام بگویند که معتزله هیچ چیزی از مسلمانی و ایمان نمی‌دانند و هرچه می‌گویند بی‌بنیاد است. آنها تخطئه و تحقیرِ معتزله را کارآمدترین ابزار پیروزی عقیدهٔ خود می‌شمردند، و از این ابزار برای بی‌توجه کردن مردم به سخنانِ آنها استفاده می‌کردند. مثلا نوشته‌اند که عمرو ابن عُبَید یک‌بار به‌طرفِ بحثش گفت که آیا خدا خلاف وعدهٔ خودش عمل می‌کند؟ طرف گفت: نه. عمرو گفت: «آیا اگر خدا وعده داده باشد که در قبال یک عملی کیفری بدهد، خلاف خواهد کرد»؟ در اینجا طرف که خودش را در مخصمه می‌دید درصدد تحریک شنوندگان برضد عمرو ابن عبید برآمده گفت: «ای اباعثمان! تو مثل اینکه عربی نمی‌دانی! وَعده با وَعید متفاوت است. عربها وقتی وعده‌ئی بدهند که عیب یا بدی‌ئی برآن

مترتب باشد و آنگاه آن‌را انجام ندهند، نکرده‌شان را کرم و فضل می‌شمارند. خُلفِ وعده آنست که وعدهٔ نیکی به‌کسی بدهی سپس انجام ندهی».[۶۵] اینگونه مخالفین با اهانت کردن به معتزله می‌کوشیدند به عوام بفهمانند که اینها نسبت به‌دینِ الله بی‌اطلاع‌اند.

شایعه‌پراکنی دربارهٔ عقایدِ معتزله نیز یکی از ابزارهای کارآمدِ مخالفان در تحریک عوام برضد آنها بود. خطیب بغدادی می‌نویسد که یک‌بار بشر مَریسی (از رهبران معتزله) با اهل حدیث (حنبلی‌ها) مناظره کرد. اهل حدیث وقتی بیرون رفتند شایع کردند که بشر می‌گفته در آسمان هیچ چیزی وجود ندارد و بهشت و دوزخ آفریده نشده است.[۶۶] البته این عقیده را معتزله ابراز می‌داشتند که بهشت و دوزخ خلق نشده‌اند زیرا تا دنیا باقی است وجود بهشت و دوزخ سود و زیانی ندارد و لازم نیست که وجود داشته باشند.[۶۷] ولی مخالفان معتزله می‌خواستند به عوام بگویند که معتزله معتقد نیستند که در آسمان ملائکه وجود داشته باشد؛ و به ملائکه و بهشت و دوزخ ایمان ندارند، پس مسلمان نیستند.

مخالفان معتزله برآن بودند که نه دربارهٔ خدا و نه دربارهٔ قرآن و نه دربارهٔ سرنوشت انسان و نه دربارهٔ اینکه انسان اراده‌ئی ازخود دارد یا ندارد به‌هیچ‌وجه کسی نباید سخن بگوید؛ بلکه بهتر آنست که مردم قرآن را بخوانند و در کنهِ مراد آن تحقیقی به‌عمل نیاورند، و هرچه برایشان قابل فهم است را درک‌شده بدانند و هرچه قابل فهم نیست را مسکوت بگذارند و درباره‌اش با کسی سخنی نگویند وگرنه دینشان از دست خواهد رفت. آنها اساس این عقیده را از یک آیهٔ قرآن گرفته بودند که تصریح می‌کرد آیاتی در قرآن وجود دارد که هیچ‌کس از انسانها مفهومشان را نمی‌داند؛ وکسانی‌که ایمانشان محکم است به‌آنها ایمان می‌آورند و درباره‌شان بحث نمی‌کنند:

> او است که کتاب را برتو فروفرستاده؛ برخی ازآن آیاتِ محکمات‌اند (واضح و روشن‌اند)، اینها اصل کتاب‌اند؛ و برخی دیگر متشابهات‌اند (چندپهلویند)؛ کسانی که در دلهایشان کجی‌ئی هست دنبال چیزهائی

ازآن می‌روند که متشابه‌اند؛ [واین] به‌خاطر فتنه (یعنی ازدین دربردن) و به‌خاطر تأویلِ آن است؛ درحالی که تأویلش را کسی جز الله نمی‌داند؛ و کسانی که درعلمْ راسخ‌اند گویند به‌آن ایمان داریم، همه ازنزد پروردگارمان است. جز صاحبخردان تذکر نمی کنند.[۶۸]

موضوع رؤیت خدا در قیامت نیز از موضوعهای داغ جدال با معتزله بود. معتزله می‌گفتند که چون خدا جسم نیست نه در دنیا کسی او را تواند دید و نه در آخرت. آنها این عقیده را به یک آیهٔ قرآن ارتباط می‌دادند که می‌گفت: «دیده‌ها او را درک نتوانند کرد ولی او دیده‌ها را درک تواند کرد» [سورهٔ اَنعام، آیهٔ ۱۰۳] مخالفان معتزله علاوه بر استناد به آیاتی که نشان می‌داد الله را می‌شود دید، و از لقای الله سخن گفته بود، احادیثی از زبان پیامبر نیز می‌آوردند که الله را دیدنی می‌دانست. ازجمله از زبان جریر ابن عبدالله بَجَلی روایت می‌شد که پیامبر در یک‌شبی قرص ماه را به اصحابش نشان داده گفت: «همانگونه که این ماه را در آسمان می‌بینید الله را خواهید دید». در مناظرهٔ داغی که برسر این موضوع در مسجد درگرفت، معتزله چونکه نمی‌توانستند سخنِ پیامبر را نفی کنند زیرا تکفیر می‌شدند، تنها راهشان آن بود که در درک و فهم راوی این حدیث تشکیک کرده گفتند: کسی که حدیث را از زبان جریر ابن عبدالله روایت کرده یک بدوی جاهل به‌نام قیس ابن ابی‌حازم بوده که روی پاهای خودش می‌شاشیده است، و نمی‌شود به روایت چنین جاهلی استناد کرد.[۶۹]

مکتب اعتزال، چنانکه اشاره رفت، اسلامِ ایرانی‌های مسلمان‌شده و اسلامی بود که در مقابل سه اسلامِ عربی قرار می‌گرفت، و بسیاری از عقاید عربی را که از قرآن و سنت پیامبر آمده بود نفی می‌کرد. اوج موفقیت معتزله در دوران برمکی‌ها بود. هرچند که معتزله در بصره ظهور کردند، طولی نکشید که مذهبشان در بغداد و دیگر شهرهای ایران گسترش یافت، و صدها کتاب و جزوه در اثبات عقایدشان نوشتند و در اختیار انتشاراتیها و کتابفروشیهای شهرهای بزرگ قرار دادند. فقهای عرب که در زمان برمکی‌ها و درسایهٔ آزادی اندیشه‌ئی که آنها در

امپراتوری عباسی برقرار کرده بودند نمی‌توانستند فعالانه با معتزله بستیزند، با پیش‌آمدن آشوبهای ناشی از جنگهای امین و مأمون در اواخر سدهٔ دوم هجری فرصت یافتند که خشمشان را برسر رهبران معتزله خالی کنند و عوام را تحریک کرده به‌جان آنها اندازند. دراین دورانِ آشفته که چند سال طول کشید فقهای عرب از هر وسیله‌ئی برای نابودسازی معتزله استفاده کردند. اینها کینه‌ئی آشتی‌ناپذیر به معتزله داشتند و همواره عوام را برضدشان برمی‌انگیختند. اینها شایع می‌کردند که معتزلی‌ها عذاب قبر و منکر و نکیر و میزان و صراط را نفی می‌کنند و مسلمان نیستند. برای برانگیختنِ عوام برضد آنها، در مناظراتشان آنها را تحقیر کرده با جار و جنجال به‌آنها می‌گفتند: شما که این چیزها را نفی می‌کنید اگر راست می‌گوئید مرگ را نفی کنید و نگذارید که بمیرید![۷۰] آنها حتی برخی از رهبران معتزله را متهم می‌کردند که یهود بوده‌اند و برای آنکه اسلام را خراب کنند مسلمان شده‌اند.[۷۱] اگر یک معتزلی درمی‌گذشت، اینها عوام را تحریک می‌کردند که نگذارند کسی در تشییع جنازه‌اش شرکت کند؛ و بعد می‌گفتند که کافر مرده و کسی در تشییع جنازه‌اش شرکت نکرده است. نوجوانانِ تحریک‌شده درپشت جنازهٔ اینها راه می‌رفتند و شعار می‌دادند: «مالک! (رئیسِ جهنم) بیا تحویلش بگیر!»[۷۲] وقتی یک معتزلی می‌مرد کسانی خوابنما می‌شدند که او را دردوزخ دیده‌اند، یا همسایه در قبر از شکنجه‌هائی که او در قبرش می‌بیند عذابش درعذاب است؛ و این رؤیاها در خطبه‌های فقها پخش می‌شد تا مردم بدانند که معتزله مسلمان نیستند و مردگانشان اکنون در گورهایشان زیر شکنجه قرار دارند.[۷۳] اینها همچنین عوامِ تحریک‌شده را به مساجدی می‌فرستادند که محل تجمع رهبران معتزله و پیروانشان بود؛ وگاه گوشه‌هائی از این مساجد را به‌آتش می‌کشیدند،[۷۴] تا با ایجادِ جوِ ارعاب و وحشت از رفتنِ مردم به مسجدهای معتزلی‌ها ممانعت به‌عمل آوردند. گاه برای تحریک عوام برضد معتزله، شایع می‌کردند که یکی از فقهای اهل خراسان پیامبر و موسا و عیسا را درخواب دیده و از پیامبر پرسیده که دربارهٔ عقیده به خلق قرآن چه می‌گوئی؟ و پیامبر جواب داده

که قرآن کلامِ الله است و مخلوق نیست؛ و موسا و عیسا نیز گواهی می‌دهند که قرآن مخلوق نیست.[۷۵] آنها با این رؤیاها که بر روی منبرها انتشار می‌دادند به عوامِ تحریک‌پذیر القاء می‌کردند که معتزله که معتقد به مخلوق بودنِ قرآن‌اند، نه گواهی پیامبر اسلام را قبول دارند و نه گواهی موسا و عیسا را؛ و به بیان دیگر به موسا و عیسا و پیامبر اسلام کفر می‌ورزند. فقها با بازگوئی این رؤهایای حقه عوام را وادار به حمله به معتزلی‌ها می‌کردند.

یکی از فقهای سرشناس بغداد روزی درحین خطبه گفت: «درخواب دیدم که مردی پابه‌هوا و سربه‌زمین راه می‌رفت. گفتم: کیستی؟ گفت: ابلیس. گفتم با این‌حالت که داری به‌کجا می‌روی؟ گفت: به دیدن برادرم بشر مَریسی می‌روم. گفتم: ازکجا با او آشنائی داری؟ گفت: او نمایندهٔ ویژهٔ من در عراق است».[۷۶] طبیعی بود که هرکس شیطان با زبان خودش به یک فقیهِ بزرگواری گفته باشد که نمایندهٔ من است، ازنظر عوامْ دشمن اسلام به‌شمار برود و قتلش واجب گردد. برای آنکه انتساب تفکر معتزلی‌ها به اسلام را نفی کنند، مذهب آنها را به یک مرد یهودی اهل یثرب به‌نام «لَبید اَعصَم» (از دشمنان سرسخت پیامبر) نسبت می‌دادند و می‌گفتند که این‌مرد در زمان پیامبر می‌گفته که تورات مخلوق است و قدیم نیست، و خواهرزاده‌اش طالوت نیز همین عقیده را اتخاذ کرده. آنها می‌گفتند که ابان ابن سمعان عقیده به مخلوق بودن قرآن را از طالوت گرفت، و جعد ابن درهم از ابان ابن سمعان گرفت، و جهم ابن صفوان از جعد ابن درهم گرفت، و به این‌ترتیب در میان مسلمانان انتشار یافت.[۷۷]

ازآنجا که دوران آشوبهای ناشی از اختلافهای امین و مأمون دوران سروری عربها در عراق بود، فقهای عرب در عراق توانستند برای چندصباحی حملات شدیدی برضد معتزلی‌ها به‌راه اندازند. مثلا در یکی از روزهای سال ۱۹۴خ گروهی از عوام بغداد به مسجدی که بشر مَریسی امامت می‌کرد حمله کرده بشر را دستگیر کرده به‌نزد قاضی وقت بغداد بردند. قاضی دستور داد او را به میدان شهر برده برروی سکوئی که برای محاکمهٔ او ساخته بودند ایستاندند، و با تهدید از او

خواستند که در برابر مردم توبه کند و بگوید که معتزلی‌ها مسلمان نیستند. چون فشار و تهدید براو کارگر نیفتاد، قاضی دستور داد جار بزنند که «هم اکنون بشر توبه کرده است». اما بشر فریاد زد که این‌مرد دروغ می‌گوید و من مسلمان‌ام و توبه‌ئی هم نمی‌کنم. عوام هجوم آوردند که از سکو بالا رفته بشر را پائین کشیده بکُشند. ولی کسانی توانستند که بشر بربایند و نجات دهند.[۷۸] و یک‌بار گروهی به دوتا از مساجد معتزلی‌ها در بغداد حمله کردند و آسیبهائی به مسجد وارد آورده دوتا از فقهای معتزلی را به‌قصد کشت زدند. این‌دو توانستند جانشان را گرفته به‌خانه‌هایشان بگریزند. عوام تحریک‌شده خانه‌هایشان را مورد حمله قرار دادند؛ ولی چونکه مدافعان خانه‌ها مهاجمان را از فراز بام به تیر بستند، مهاجمان نتوانستند بر اینها دست یابند، و آنها جان به در بردند.[۷۹]

این وضعِ ارعاب‌آمیز ادامه یافت تا آنکه مأمون و طاهر ذوالیمینین وارد بغداد شدند و به دوران میدان‌داری عربهای بغداد خاتمه داده شد. دوران خلافت مأمون ـ مثل دوران برمکی‌ها و هارون الرشید ـ دوران آزادی همه‌جانبهٔ عقاید و جریانهای فکری بود، و معتزله توانستند درسایهٔ این آزادی به فعالیتهای روشنگرانه‌شان ادامه دهند. اما ازآنجا که عقاید و افکارشان بازتاب ایرانی‌گرائی بود، طبیعی بود که عربگرایان همچنان برای مقابله با آنها فعالیت کنند. کاری‌ترین حربهٔ مخالفین معتزله قرآن بود که با تمسک به‌آن دربرابر نفوذ روزافزونِ فرهنگ ایرانی جبهه‌گیری می‌کردند. دستگاه خلافت عباسی با همهٔ ابعادش در تمدن و فرهنگ ایرانی حل شده بود، و درنتیجهٔ اقدامات شایستهٔ فرزندان برمک در خلافت هارون و سپس فرزندان سهل و طاهر و عبدالله طاهر درعهد مأمون، همه‌چیزِ خلافت اسلامی رنگ و بوی ایرانی به‌خود گرفته بود. بسیاری از فقیهانِ عرب که نمی‌توانستند دربرابر موج عظیمِ ایران‌گرایی ایستادگی کنند، و توانِ دیدنِ این موجِ توفنده را نیز نداشتند، عراق را ترک گفته به دیار دوردست رفتند. امام شافعی (بنیانگذار مذهب شافعی که عرب مضری بود) یکی ازاینها بود که پس از شکستِ عربگرایانِ هوادار امین، و در آستانهٔ

ورودِ مأمون به بغداد راه مصر را درپیش گرفت، و تاآخر عمرش درآن دیار ماند و هیچ‌گاه به عراق برنگشت. پس از او احمد ابن حنبل (یک عرب شیبانی) پرچمِ رهبری مبارزه با معتزله در عراق را بردوش گرفت، و ستیزهای همه‌جانبه‌ئی را برضد معتزلی‌ها به پیش برد، که داستانش دراز است.

معتزله در سدهٔ سوم هجری

سالهای آخرِ سدهٔ دوم هجری با سلطنت مأمون آغاز می‌شود. مأمون در یک محیط خالصًا ایرانی از مادری ایرانیِ مَزدایَسن اهل یک خاندان اشرافی اهل بادغیس (اکنون در وسط افغانستان در شرق هرات) متولد شد، و در مرو زیرِ دست فرزندانِ برمک و سپس فضل سرخسی تربیت شد. فرزندان برمک در سالهای درازی که در دربار دولت عباسی قدرت و نفوذ داشتند همهٔ تلاشهایشان را برای گسترش تمدن و فرهنگ ایرانی به‌کار گرفتند، و در این‌راه موفقیتهای بسیاری حاصل کردند. فضل سرخسی ـ از دست‌چین شدگان فرزندان برمک ـ سالها مربی مأمون و بردینِ مزدایسنَه (زرتشتی) بود و فقط درسال ۱۸۵خ که برنامهٔ خلیفه‌کردن مأمون را طرح کرد مسلمان شد و همچنان مربی مأمون ماند وسرانجام هم دستگاهِ عربگرای امین را درهم پیچید و مأمون را به خلافت نشاند و خود تا زنده بود همه‌کارهٔ مأمون شد. بعد از اینها نیز مأمون با پوران دختر حسن برادر فضل سرخسی (این نیز نومسلمان) ازدواج کرد، و روابط نزدیک و عاطفیش با حسن سرخسی را ادامه داد تا حسن و پوران همچنان به تأثیرگذاری بر ذهن او ادامه دهند (این پوران یکی از نامدارترین زنان در تاریخ خلافت عباسی است).
پس از فضل سرخسی ارادهٔ دستگاه خلافت به‌دست طاهر پوشنگی و پسرش عبدالله افتاد. اطرافیانِ مأمون عمومًا ایرانیانی بودند که توسط فضل سرخسی و سپس طاهر دستچین شده بودند. محیط پرورشی مأمون که از زمان تولدش در ایران و میانِ ایرانی‌ها و زیر دست مربیان ایرانی بود وی‌را با ذهنیتی ایرانی و خردگرا بارآورده بود. مسعودی می‌نویسد که مأمون «از سنتهای پادشاهان

ساسانی چون اردشیر بابکان و دیگران متأثر بود وکتابهای پیشین را بسیار می‌خواند و می‌کوشید که مطالبشان را درک کند و به‌کار بندد». [۸۰]

ایرانیان که اطراف هارون‌الرشید و سپس مأمون را گرفته بودند برآن بودند که قرائت خردگرای معتزله از اسلام را در ایران و عراق رواج دهند؛ و به همین هدف راه را برای فعالیتهای معتزله در گسترده‌ترین ابعادش هموار ساختند. در عهد هارون‌الرشید به همت یحیا برمکی مجالس بحث و مناظره در دربار خلافت تشکیل می‌شد که همه‌هفته چندین شخصیت بزرگ از جریانهای فکری و عقیدتیِ مسلمان و غیرمسلمان درآن شرکت می‌کردند؛ و درآنها دربارهٔ ادیان و عقاید و قرآن و حدیث و تفسیر و فقه تبادل نظر و بحث می‌شد، وگاه بحثها جنبه‌های بسیار داغ به‌خود می‌گرفت. آنچه سبب شد که جریان معتزله شکوفا شود همین مجالس بحث و مناظره بود. عموم اهل ادب و پیروان مذاهب و ادیان مختلف اجازه داشتند که درآن حضور یابند و در بحثها شرکت کنند. هدف از برگزاری چنین مجالسی آن بود که عقاید و افکار مختلف و گاه متضاد و متخاصم را به یکدیگر نزدیک کند و وحدت فکری را درکشور برقرار سازد. این یک سنت دیرپای ایرانی بود که از عهد هخامنشی به‌جا مانده بود. چنانکه داریوش بزرگ ـ بنا بر گزارشی که هرودوت آورده است[۸۱] ـ در مجلسی که بزرگان هندوستان و یونان و ایران حضور داشتند، بحث اختلاف ادیان و ضرورت تحمل ادیان مخالف را پیش کشید، و ضمن آن از هندی‌ها که اهل کلات (اکنون در افغانستان) بودند پرسید: کدام‌یک ازشما حاضر است مبلغ کلانی پول ازمن بگیرد و جسد پدر متوفایش را مورد تغذیه قرار ندهد بلکه آن‌را در آتش بسوزاند؟ هندی‌ها گفتند: شاهنشاها ! تو ازما می‌خواهی که گناه بزرگی مرتکب شویم. ما به‌هیچ‌قیمتی چنین نخواهیم کرد. پس ازآن از یونانی‌ها پرسید: ازشما چه‌کسی حاضراست که مبلغ کلانی ازمن بگیرد و وقتی پدرش مرد جسدش را نسوزاند؟ اینها نیز گفتند: به‌هیچ قیمتی چنین نخواهند کرد. پس از این‌دو سؤال، پیام داریوش بزرگ به ایرانیان نیز روشن بود. هدف داریوش بزرگ از این بحث آن بود که به پیروان

عقاید مختلف ثابت کند که هر قومی دارای عقیده‌ئی است که برای خودش درست و به‌نظر دیگران نادرست است؛ ولی همهٔ مردم باید به عقاید یکدیگر احترام بگذارند و دربرابر آداب و رسومی که به‌نظرشان ناشایسته می‌رسد، اغماض داشته باشند تا بتوانند برادرانه درکنار هم زندگی کنند.

در مجالس فرزندان برمک و هارون‌الرشید برسر همه‌گونه موضوعی از فلسفه گرفته تا دین و مذهب و عشق بحث می‌شد. مسعودی یکی ازاین مجالس را ذکر می‌کند که ازجمله شرکت‌کنندگانش برجسته‌ترین مدافعان مذاهب شیعه و خوارج و معتزله بودند، و برسر توحید و حدوث و قِدَم و اثبات و نفی و حرکت و سکون و وجود و جوهر و عَرَض وکمیت وکیفیت، و امامت و موضوع انتصابی بودن و انتخابی بودن مقام امامت و غیره بحث و مناظره شد، و درآخر یحیا برمکی از حاضران خواست که برسر عشق بحث کنند؛ و هرکدام نظرش را دربارهٔ عشق ابراز داشته تعریفی ازآن ارائه داد.[۸۲]

برگزاری چنین مجالس و مناظره‌هائی در زمان مأمون نیز به‌صورت منظم‌تری ادامه یافت. مسعودی می‌نویسد که مأمون در روزهای سه‌شنبه همه‌هفته مجلس مناظره دائر می‌کرد و فقها و اهل کلام از هر فرقه و عقیده‌ئی درآن حاضر می‌شدند؛ ناهار را با مأمون صرف می‌کردند و مناظره تا پس از غروب آفتاب ادامه می‌یافت، و چون شام می‌خوردند مجلس برچیده می‌شد.[۸۳] گرمترین بحثها دراین مجالس بین معتزله و مخالفانشان می‌شد، و چونکه معتزله با دلایل و براهین قوی برخصومشان فائق می‌آمدند، مأمون بیش ازپیش به‌حقانیت عقیدهٔ معتزله اطمینان می‌یافت و برآن می‌شد که ازآن حمایت همه‌جانبه به‌عمل آورَد.

زمان مأمون زمان اوج گسترش فرهنگ ایرانی بود. نمی‌توان تردید کرد که هدف مأمون آن بود که اسلام را با برخی ارزشهای تمدنی سازش دهد؛ ولی موضوع حرام بودن بسیاری رسوم تمدنی راه را بر رواج آنها بسته بود. احکام قرآن ازنظر خوارج و سنی و شیعه احکامی ابدی بود که گفته می‌شد ازآغاز خلقت هستی سریان داشته و تاپایان خلقت سریان خواهد داشت. یکی از اسباب لذت و

کـامرانی، بـزم‌آرائـی و میگساری و خُنیـاگری بـود. ولـی اینهـا در ارزش‌گـذاری اسلامی منع شده بود، و میگساری را قرآن حرام کرده بود. در احادیث پیامبر گفته شده بود که نقاشی هرموجود ذی‌روحی به‌مثابهٔ بت‌تراشی است وگناهی غیر قابل بخشایش است؛ ولـی زنـدگی تمـدنی در سـده‌هـای دوم و سوم هجـری ایجـاب می‌کرد که کاخها وکوشکهای خلفا و بزرگان دولت با انواع نقش و نگارها و تصاویر آراسته باشد. در بغداد برفراز گنبد کاخ خلیفه مجسمهٔ مردِ سوار براسب نصب شده بود؛[۸۴] چندین مجسمهٔ مردان اسب‌سوار در یک پارک سلطنتی ساخته شده بود؛[۸۵] قالی‌های مجالس خلیفه منقوش به‌نقشهای انسانی و حیوانی ازجمله تصاویر شاهان ساسانی بود؛[۸۶] پرده‌های کاخها با انواع نقشها و تصاویر آراسته بود. جامها و ظروف کاخها و خانه‌های اشراف مزین به نقشهای دیده‌نواز بود.[۸۷] استعمال ظروف طلا و نقره در اسلام حرام بود، ولی همهٔ ظروف کاخهای خلیفه و سران دولت از طلا و نقره بود. استعمال طلا برای زیور مردان در اسلام حرام بود ولی رخت خلیفه زردوزی بود، کمربند خلیفه آراسته به نقوش آبِ طلا بود، و کفش خلیفه نوارهای طلا داشت. اینها ضرورتهای زندگی تمدنی بود، و همه هم در اسلام حرام شمرده می‌شد.

خلیفه به‌عنوانِ «رهبرِ مسلمینِ جهان» خود را سرپرست دین می‌دانست و همواره ادعا می‌کرد که ازآن پاسداری می‌کند. احکامِ دینِ الله به‌گونه‌ئی که در آیات قرآن و سنت پیامبر و شیوهٔ چهارخلیفهٔ نخست تعریف شده بود، با عشرت‌طلبی و بزم‌آرائی و باده و موسیقی و رقص وآواز و انواع هنرها به‌ویژه مجسمه‌سازی و نقاشی منافات داشت. دین را عربها از یک محیط خشک بیابانی با خود آورده بودند که ازآنچه عناصر هنر را تشکیل می‌دهد به‌کلی بیگانه بود و نمی‌توانست آنها را تحمل کند؛ زیرا اساس تعالیم دینی نزد آنها چنان بود که هر عقیده‌ئی و هر مرامی و هرگونه شیوهٔ زیستی‌ئی که با سنتهای عربی بیگانه بود می‌بایست نابود می‌شد؛ و هر عملی که قرآن یا پیامبر اسلام ممنوع داشته بود ـمثلا می‌گساری و خوردنِ گوشت خوک و نگارگری و پیکرتراشی و خُنیاگری‌ـ

هیچ‌گاه نمی‌بایست که امکان بروز می‌یافت. عربها از نخستین روزهای فتوحات عربی با عناصر تمدنی و ارزشهای فرهنگی و سنتهای اخلاقی اقوام مغلوب در ستیزی بی‌رحمانه افتادند، هرجا توانستند هویت و عناصر تمدنی و فرهنگی اقوام را منهدم کردند، و هرجا نتوانستند به تلاش برای انهدام آن ادامه دادند. حربه‌ئی که عربها برای انهدام هویت قومی ملتهای مغلوب به‌کار می‌بُردند قُرآن و استفادهٔ ابزار ی از آن بود. اما ایرانی‌ها که توانسته بودند در سخت‌ترین دورانِ سلطهٔ عربها هویت خویش را به‌نحوی حفظ کنند، اینک در دوران عباسی که قدرت دردست ایرانی‌ها بود برای خنثیٰ سازیِ قدرتِ حربه‌ئی که عربها در دست داشتند نیز فکری اندیشیدند؛ یعنی همانگونه که عربها برای ستیز با ارزشهای تمدنی دست به دامن قرآن می‌شدند، معتزله نیز برآن شدند تا برای پاسداری از ارزشهای تمدنی و سنتهای فرهنگی، و به‌خاطر رشد و ارتقای معرفتیِ جامعه، از همین قرآن استفادهٔ ابزاری کنند.

معتزلی‌ها بر عقیده به «مخلوق» بودنِ قرآن پافشاری می‌کردند، و ستیزِ اصلی فقها با آنها نیز برسرِ همین موضوع بود. اگر فقها قبول می‌کردند که قرآن نه قدیم بلکه مخلوق است، آنگاه می‌شد این فکر را به‌آنها تَسَرّی داد که هر آفریده‌ئی دارای عمری معین و مشخص است و روزی خواهد مُرد. از اینجا می‌شد به‌این نتیجه رسید که احکام قرآن نیز مثل همهٔ مخلوقات خدا محدود به‌زمان و مکان است، و چه بسا که احکامی برای روزگاری کارآمد بوده و برای روزگاری دیگر کارآیی خود را از دست بدهد. اما فقهای عربْ این خطر را خیلی زود درک کرده بودند، و به‌همین‌سبب هم بود که از اوانِ کارِ معتزله، برسر موضوع قدیم و حادث بودنِ قرآن به‌جنگ آنها برخاسته بودند. زمانی که تبلیغ باورهای معتزله زیر سرپرستی خلیفه مأمون قرار گرفت، ستیز سرپرستانِ دین با معتزله شدت بیشتری یافت، و فقهای عرب کوشیدند که از همه‌سو آنها را احاطه کنند و راه را بر گسترش بیشتر افکارشان بربندند؛ زیرا اگر عقیدهٔ معتزله به دینِ رسمی دولت عباسی تبدیل می‌شد اسلامِ سنتی مجبور به کنار کشیدن می‌شد و کار ازکار

می‌گذشت. لذا در زمان مأمون ستیزِ فقها با معتزله جنبهٔ شدیدًا خشونت‌آمیز به خود گرفت. ضرورت مقابله با مخالفان معتزله که همواره عوام را برضد معتزله بسیج کرده بغداد را به‌آشوب می‌کشیدند سبب شد که مأمون درسال **۲۰۶**خ عقیدهٔ معتزله را عقیدهٔ رسمیِ دربار اعلام داشته طی یک «حکمِ وَلایی» بر ضرورت اعتقادِ همهٔ فقها و قاضی‌ها به مخلوق بودن قرآن فرمان داد.[۸۸]

تا این‌زمان عقیدهٔ معتزله با آهنگی آهسته و استوار در میان جوامع موسوم به‌اسلامی درحال پیشروی بود، و تلاشهای فقهای عرب برای مقابله با آن نتیجه نمی‌داد. اما با وارد شدنِ دوفقیهِ عرب به‌مناصبِ حساس و تصمیم‌ساز در دستگاه قضایی مأمون، جریانِ تبلیغ عقایدِ معتزله در مسیرِ نوینی افتاد و این دو فقیهِ عرب به‌گمان آنکه بتوانند به شیوه‌های خشونت‌آمیزِ فقیهان سنی پایان دهند متقابلاً به خشونت روی آوردند. این‌دو یکی **ثُمامه ابن اَشرَس** و دیگری **احمد ابن ابی‌دُواد** بود. ثمامه عرب از قبیله بنی‌نُمَیر، و احمدِ ابی‌دُواد عرب از قبیلهٔ ایاد بود. ازآنجا که سیاست کلی مأمون بر استخدام قاضیانی بود که به‌مذهب اعتزال گرایش داشتند، این دوفقیه نیز برای آنکه بتوانند به‌درون دستگاه قضایی راه یابند، خواه و ناخواه به‌مذهب اعتزال پیوستند. جریان اعتزال جریانی ایرانی بود، ولی این دوعرب به‌معتزلی‌ها پیوستند و شیوهٔ خشونت‌آمیز را، که بارزترین ویژگی قومِ عرب برای تحمیل عقیده بود، برای خنثیٰ کردن فعالیتهای مخالفان معتزله به‌کار گرفتند. فقهای عرب ـ چنانکه دیدیم ـ چند دهه بود که از هر شیوه‌ئی در برخورد با معتزلی‌ها استفاده کرده بودند؛ ولی رهبران معتزله هیچگاه به‌خشونت نگرائیده بودند؛ زیرا اساس عقیدهٔ آنها، که از باورها و سنتهای کهنِ ایرانی برخاسته بود، آن بود که می‌توان با بالا بردن معرفت و آگاهی عمومی به‌شیوه‌های مسالمت‌آمیز، خردگرایی را در جامعه گسترش داد.

در سال ۲۱۰خ مأمون در رأس ارتش عباسی برای مقابله با تجاوزات قیصر روم که به‌نواحی جنوب شرقی اناتولی (ترکیهٔ کنونی) لشکر کشیده صدماتی وارد آورده درصدد تحمیل مسیحیت بر مسلمان‌شدگانِ منطقه افتاده بود، به‌اناتولی

لشکر کشید، و طی جنگهائی سپاهیان رومی را از منطقه بیرون کرد. پس ازآن نیز برای سرکشی به‌اوضاع مصر راهی آن کشور شد، و مجددًا در ماههای نخست سال بعد به‌جنوب اناتولی برگشت و درگیری با رومیان به‌قصد دورتر کردنشان از مرزهای کشور عباسی را از سر گرفت. چندماه بعد راهی دمشق شد و چندی نیز در آنجا بود، و باز برای نبرد با رومیان به‌اناتولی برگشت.[۸۹]

در غیبتِ دوسالهٔ مأمون از عراق، فقیهان سنی در بغداد و دیگر شهرهای عراق صفهایشان را برای آزار و فشار به معتزلی‌ها فشرده‌تر کردند. درسال ۲۱۲خ و در حالی‌که اردوی جنگی مأمون در نواحی غربی کوههای طوروس مستقر بود گزارشهای تحریک‌کننده‌ئی دربارهٔ فعالیتهای فقیهان و قاضیان سنی عراق به‌او می‌رسید. این‌را ناگفته نگذرم که در آن‌زمان فقیهانی که به مراتب بالای فقهی رسیده بودند هم می‌توانستند فتوای اجتهادی بدهند و هم قضاوت کنند. صدور فتوا و صدور احکام قضائی در مسجدهای اینها صورت می‌گرفت. آنها از طرفی به روال همیشگی با فتواهایشان عوام سنی را برضد معتزله تحریک می‌کردند، و ازطرف دیگر کسانی را به‌خاطرِ داشتن عقایدی سوای عقاید خودشان محاکمه و مجازات می‌کردند. یک مورد از این محاکمه‌ها و مجازاهای شدیدی که اینها برای مخالفان عقیده‌شان مقرر می‌کردند را در تاریخ یعقوبی چنین می‌خوانیم:

بِشر ابن ولید دریکی از دادگاههای بغداد قاضی بود. او مردی را که متهم شده بود به‌ابوبکر و عمر دشنام داده است بازداشت و محاکمه کرد و تازیانه زد و سوار بر شتر در بغداد گرداند. مأمون در سال ۲۱۱خ که برای دوهفته‌ئی از اناتولی به‌بغداد برگشته بود؛ و مردی که بشر به‌او تازیانه زده در بازارها گردانده بود شکایت به‌او برد. مأمون جلسهٔ محاکمه‌ئی برای بشر با حضور فقهای بلندپایه تشکیل داده به‌بشر گفت: «بگو چرا به‌این مرد حَدِّ شرعی زده‌ای؟» بِشر گفت: «برای آنکه به‌ابوبکر و عمر دشنام داده بود.» گفت: «آیا شاکی خصوصی داشته؟» گفت: نه. گفت: «آیا کسی به‌تو وکالت داده بوده که چنین حدی را اجرا کنی؟» گفت: نه. گفت: «آیا قاضی حق دارد که کسی را بدون وجود شاکی

خصوصی حد بزنند؟» گفت: نه. گفت: «آیا مادرهای ابوبکر و عمر مسلمان بوده‌اند یا کافر؟» گفت: کافر بوده‌اند. گفت: «آیا می‌شود که برای دشنام دادن به‌یک زن کافر به‌کسی حد زد؟» گفت: نه. گفت: «گیرم که تو به‌خاطر ابوبکر و عمر به‌او حد زده‌ای، آیا دوگواه عادل گواهی داده‌اند که او دشنام داده بوده؟» گفت: نه. گفت: «آیا می‌توان بدون وجود دوگواهِ عادلِ حَدّ شرعی را برکسی جاری کرد؟» گفت: نه. گفت: «در ماه رمضان به‌او حد زده‌ای. آیا اجرای حد در ماه رمضان جائز است؟» گفت: نه. گفت: «درحال ایستاده به‌او تازیانه زده‌ای. آیا جائز است که متهم را ایستاده تازیانه بزنند؟» گفت: نه. گفت: «دستهایش را به‌دوتا ستون چوبین بسته‌ای. آیا جائز است که دستهای کسی را ببندند و تازیانه‌اش بزنند؟» گفت: نه. گفت: «او را برهنه کرده و تازیانه زده‌ای. آیا این‌کار جائز است؟» گفت: نه. گفت: «او را بر شتر سوار کرده در شهر گردانده‌ای. آیا جایز است که کسی‌که محکوم به‌حد شرعی شده را در شهر گردانده به نمایش بگذارند؟» گفت: نه. گفت: «پس از حدزدنش او را به‌زندان افکنده‌ای. آیا کسی‌که حد شرعی خورد را می‌شود زندانی کرد؟» گفت: نه، کسی‌که حد شرعی بر او جاری شده باشد را نباید زندانی کرد. مأمون گفت: «خدا مرا به‌گناه تو مگیراد. جامهٔ قضاوت را از او برگیرید و آن مرد را بیاورید تا از او قصاص بگیرد». فقهای حاضر درجلسهٔ محاکمه پادرمیانی کرده به‌مأمون گفتند: بِشر ابن ولید حکمی صادر کرده و در اجرای حکمش اشتباه کرده است. او را ببخشا و رسوا مکن که هیبت قاضیان از بین خواهد رفت.[۹۰]

درسال ۲۱۲خ مأمون که در جبههٔ جنگِ طوروس بود، پس از دریافت گزارشِ تحریک‌کنندهٔ ابن ابی‌دُواد دربارهٔ فعالیتهای خشونت‌آمیز قاضیان سنی بغداد، به نائبش اسحاق ابن ابراهیم پوشنگی[۹۱] دستور نوشت که قاضی‌ها را آزمایش کند و هرکس برعقیده به مخلوق بودنِ قرآن پافشاری نماید را گرفته به‌نزد او بفرستد. متن کامل نامه را طبری آورده است و من خلاصه‌ئی ازآن‌را دراینجا می‌آورم. مأمون در نامه‌اش نوشت که کسانی‌که ادعای پیروی از سنت پیامبر را

دارند و با ادعاهای ناروایشان مردم ساده و عوام نادان را به‌گمراهی می‌کشانند، با گفتن اینکه قرآن «قدیم» است کتاب الله را با ذات الله یکی می‌دانند، در حالی‌که درقرآن آیات بسیاری وجود دارد که خلاف این گفته را نشان می‌دهد؛ و شگفت آنکه اینها عقیدهٔ باطل و جهالت خودشان را دین حق می‌پندارند و دیگران را بر باطل می‌انگارند. این گروه باطل وگمراه که نه راهی به‌توحید برده‌اند و نه دین خدا را شناخته‌اند، زبان ناطق ابلیس‌اند و از ایمان نصیبی نبرده‌اند. نه گفتار اینها را می‌توان پذیرفت و نه شهادتشان را، و نه می‌توان به‌آنها اعتماد کرد؛ زیرا کسی‌که در ایمانش یقین نداشته باشد عملش بیهوده است، و کسی‌که حقیقت اسلام را نشناخته باشد و توحیدش خالص نباشد یقین به‌قلبش راه نیافته است.[۹۲]

مأمون درنامه‌اش مؤکدًا به اسحاق دستور داد که یکی‌یکی قاضی‌ها را آزمایش کند و هرکدام که معتقد به مخلوق بودنِ قرآن نباشد را بازداشت کرده به‌نزد او بفرستد. به‌دنبال این دستور ولایی، بازجوییِ فقها و قاضیان توسط احمد ابن ابی‌دُواد صورت گرفت، وگزارشِ جریان برای مأمون فرستاده شد. مأمون دستور بازداشت هفت تن از فقهای برجستهٔ عرب از پیروان عقیدهٔ احمد ابن حنبل را صادر کرد. این هفت تن به‌نزد مأمون فرستاده شدند. آنها همگی در حضور مأمون از عقاید خویش برگشته گفتند که قرآن مخلوق است و قدیم نیست. مأمون آنها را به‌بغداد بازفرستاد.[۹۳]

بازهم گزارشهائی دربارهٔ شماری از قاضی‌ها به مأمون رسید و او مجددا دستور دیگری به اسحاق نوشته درآن یادآور شد که کسانی‌که معتقد به قدیم بودن قرآن‌اند و می‌گویند که کلام الله قدیم است، همان را می‌گویند که مسیحیان می‌گویند و هدفشان آن است که ثابت کنند عیسا ابن مریم کلام الله است و مثل الله قدیم است و شریک الله است. این جاهلان با اعتقاد به قدیم بودنِ قرآن برای قرآن همان صفتی را قائل‌اند که مخصوص الله است و قرآن را شریک الله قرار می‌دهند. کسانی‌که چنین عقیده‌ئی داشته باشند نصیبی از دین ندارند و نمی‌شود

که هیچ امری ازامور رعیت را به‌دستشان سپرد؛ زیرا کسی که از دین خدا آگاهی نداشته باشد بی‌تردید در امور رعیت نیز نخواهد توانست آگاهی‌ئی داشته باشد.

او به اسحاق دستور نوشت که چند تن دیگر از قاضیان را (که نامشان را نوشته بود) آزمایش کند و ازآنها بخواهد که اقرار کنند که قرآن نه قدیم بلکه مخلوق است. اسحاق حدود سی تن از فقها و قاضیان را به‌خانه‌اش دعوت کرد و نامهٔ مأمون را برایشان خواند و از یکی‌یکی آنها خواست که عقیده‌اش دربارهٔ قرآن بیان کند. او از بشر ابن ولید پرسید: «دربارهٔ قرآن چه می‌گوئی؟» گفت: «من پیش ازاین عقیده‌ام را در حضور امیرالمؤمنین بیان کرده‌ام.» اسحاق گفت: «ولی اکنون من از تو می‌خواهم که بگوئی.» بشر گفت: «من می‌گویم که قرآن کلامِ الله است.» اسحاق گفت: «سؤال من این نیست. من می‌پرسم که آیا قرآن مخلوق است یا قدیم؟» بشر گفت: «الله خالق همه‌چیز است.» اسحاق گفت: «آیا قرآن نیز یک چیز است؟» بشر گفت: آری. اسحاق گفت: «آیا مخلوق است؟» بشر گفت: «البته که خالق نیست.» اسحاق گفت: «از تو می‌پرسم که آیا مخلوق است یا نیست؟» بشر گفت: «بهتر از آنکه گفتم نمی‌دانم و پیش از این هم به امیرالمؤمنین تعهد داده‌ام که دربارهٔ قرآن چیزی نگویم.» پس ازآن اسحاق برگی را بیرون آورد که برآن نوشته شده بود: «من گواهی می‌دهم که هیچ معبودی جز الله یکتای بی‌همتا نیست، پیش از او هیچ چیزی نبوده است و پس از او نیز هیچ چیزی نخواهد بود، و هیچ کدام از مخلوقاتش در هیچ موردی و هیچ امری و هیچ معنائی به‌او شباهت ندارد». اسحاق این جملات را برای بشر خواند وگفت: «آیا به‌این سخنان اقرار داری؟» بشر گفت: «اقرار دارم و پیش ازاین برسر همین سخنان به مردم تازیانه می‌زده‌ام.»

یکی‌یکی قاضی‌ها به همین نحو بازجویی شدند و هرکدام به‌نحوی پاسخ داد. بعضی می‌گفتند: «هرچه امیرالمؤمنین دستور بدهد ما مجبوریم اطاعت کنیم»، ولی حاضر نبودند بر زبان آورند که قرآن مخلوق است و قدیم نیست. بعضی هم می‌گفتند: «قرآن کلام الله است و خالق همه چیز الله است و غیر از الله

هرچه هست مخلوق او است.» چند تنی هم صراحتا گفتند که قرآن مخلوق است. سرسخت‌تر ازهمه احمد ابن حنبل ـ رهبر مخالفان معتزله ـ بود که همواره در برابر پرسشها می‌گفت: «من نمی‌دانم چه بگویم! زیرا هرچه الله در قرآن گفته است درست است و هرچه در قرآن نیست من نمی‌توانم چیزی درباره‌اش بگویم.»

دبیر اسحاق از سخنان همه یادداشت برداشت تا برای مأمون فرستاده شود. گزارش اینها را اسحاق برای مأمون فرستاد. چند روز دیگر نامهٔ مأمون برای اسحاق رسید که ۱۶ تن از اینها را نام برده بود و دستور داده بود آنها بازداشت کرده ازآنها بخواهد که صراحتًا اقرار به مخلوق بودن قرآن کنند؛ و اگر بازهم بخواهند مثل قبل مشتی اقاویل تحویل دهند آنها را به‌نزد او بفرستد. مأمون در این نامه تشر زده بود که این آخرین فرصت برای این افراد است؛ و اگر نخواهند که به‌راه حق بازآیند گردنشان را خواهد زد. این‌بار وقتی اینها متن دستور خلیفه را شنیدند، جز چهار نفرشان همگی اقرار کردند که قرآن مخلوق است. آن چهار تن (ابن حنبل، سجاده، قواریری، محمد ابن نوح) را اسحاق یک‌روز بعد مجددًا مورد بازجویی قرار داد و تهدید خلیفه را نیز برایشان بیان کرد. سجاده که دید این‌بار موضوع جدی است، گفت: «قبول دارم که قرآن مخلوق است». سه تن دیگر بر اقوال سابقشان ماندند. دوروز دیگر مجددًا اسحاق ازآنها بازجویی کرده تهدید خلیفه را برایشان یادآور شد؛ و قواریری اقرار به مخلوق بودن قرآن نمود. احمد ابن حنبل و محمد ابن نوح که حاضر نبودند اقرار کنند را اسحاق به جبههٔ جنگ طرسوس نزد مأمون فرستاد. در همین هنگام نامهٔ مأمون به اسحاق رسید که ۱۸ تن دیگر از فقها که پیشتر تظاهر کرده‌اند که قرآن مخلوق است را بازداشت کرده به طرسوس بفرستد. اینها نیز به طرسوس اعزام شدند. کاروان بازداشتی‌ها به رَقّه (درکنار فراتِ میانی، اکنون در سوریه) رسیده بود که خبرِ درگذشت ناگهانیِ مأمون در طرسوس به بغداد رسید (مردادماه ۲۱۲خ)، و اینها بازگردانده شدند و اسحاق آزادشان کرد.[۹۴]

با درگذشت مأمون و به خلافت نشستن معتصم، فعالیتهای فقیهان برضد

معتزله شدت گرفت. رهبری فقیهان در دست احمد ابن حنبل و یحیا ابن معین بود. احمد ابن حنبل که بنیادگذار مذهبی به نام خویش است (مذهب حنبلی)، استوارترین فقیه اصول‌گرا در تاریخ اسلام است؛ و از درون مذهبِ او فقیهان نامداری برآمده‌اند که همه‌شان در ستیز سرسختانه باهرگونه نواندیشی دینی (که بدعتگذاری در دین می‌نامند) شهره هستند. یکی از اینها ابن تیمیه ازعربهای شام و دیگری محمد ابن عبدالوهاب از مردم نجد است. فقیهانِ شیعه در ایران و عراق و لبنان مذهب حنبلی را به محمد ابن عبدالوهاب نسبت می‌دهند و آن‌را مذهب وهابی می‌نامند (البته مذهبی به‌نام مذهب وهابی در دنیا وجود ندارد، ولی تکرار این نام توسط شیعیان در زمان حاضر سبب شده که تا اندازه‌ئی جا بیفتد). احمد ابن حنبل فقه خویش را در کتابی شش‌جلدی به‌نام مُسنَد تألیف کرد که شامل مجموعهٔ بزرگی شامل هزاران حدیث منسوب به پیامبر است. احمد ابن حنبل یکی از استوارترین ستایشگرانِ امام علی و فرزندان علی است، و شمار بسیاری از احادیث کتابش در فضائل امام علی و فرزندان او است که بعدها مورد استفادهٔ مؤلفان شیعه قرار گرفت و با دستکاری اندکی وارد تألیفات شیعه شد. شیعه بسیاری از روایتهای مناقب امام علی و اهل بیت را مدیون احادیث و روایاتی است که احمد ابن حنبل در کتابش آورده است.

تحریکات و نفوذ احمد ابن حنبل سبب شد که معتصم دستور بازداشت او را صادر کند. احمد ابن حنبل را در مجلس حاضر آوردند و زیر فشار نهادند تا بگوید که قرآن مخلوق است؛ و چون زیر بار نمی‌رفت، وی‌را به‌شکنجه‌گران سپردند و تازیانه زدند و به‌زندان افکندند. ولی ابن حنبل سرسختانه از عقیدهٔ خودش دفاع کرد و حاضر نشد بگوید قرآن مخلوق است و همواره می‌گفت: «من چیزی را یاد گرفته‌ام و جزاین نیز چیزی نمی‌توانم بگویم.» سرانجام طاقتش را ازدست داد وگفت: «هرچه امیرالمؤمنین بگوید درست است.»[۹۵] ابن کثیر این مناظرهٔ چندروزه را با تفصیل بیشتری از روی نوشته‌های خودِ احمد ابن حنبل آورده است، و می‌نویسد که احمد ابن حنبل خطاب به معتصم گفت: «قرآن

چیزی جز علمِ الله نیست، و چونکه علمِ الله ملازم ذات اواست پس قرآن نیز همچون علم الله است و قدیم است.»[۹۶]

معتصم در سال ۲۲۰خ درگذشت و الواثق به‌خلافت نشست. ابن ابی‌دُواد که همچنان رئیس دستگاه قضائی دولت عباسی بود، از خلیفه اجازه گرفت که همهٔ افسران عالی‌رتبه در پادگانهای سراسر کشور مورد آزمایش قرار گیرند و هرکس معتقد به مخلوق بودنِ قرآن و غیرقابل رؤیت بودنِ الله نباشد مجازات گردد. به‌نظر می‌رسد که در این‌زمان جریان ضد معتزلی در میان افسران ارتش نیز هوادارنی داشته و خطر آن محسوس بوده است، وگرنه چنین اقدامی ضرورت پیدا نمی‌کرد. فقها چون دیدند که به‌راههای سنتی نمی‌توانند معتزله را از میدان به‌در کنند، درصدد شدند که به‌یاری هوادارانشان دست به‌کودتا بزنند و یک خلیفهٔ هم‌عقیدهٔ خودشان را برسر کار بیاورند. در سال ۲۲۴خ یکی از نیرومندانِ قبیلهٔ خزاعه ـ به‌نام احمد ابن نصر ـ با چندتن از فقهای بغداد ازجمله یحیا ابن مُعین (دوستِ نزدیک احمد ابن حنبل) مخفیانه هوادارانشان را سازماندهی کرده به‌ظاهر دستهٔ امر معروف و نهی منکر تشکیل دادند. آنها قرار گذاشتند که در یک‌شب معین در بغداد قیام کنند و با نواختن طبل در پایتخت دست به‌شورش بزنند. آنها شبی را برای این‌کار تعیین کرده بودند که می‌دانستند اسحاق پوشنگی در شهر نیست. اتفاقا در اثر اشتباهی که دوتن از افرادشان کردند، شبی پیش از موعدِ مقرر امرشان افشا شد و محمد پوشنگی که جانشین برادرش اسحاق بود احمد ابن نصر را بازداشت کرد، و روزهای آینده عموم رهبران شورش دستگیر شدند. احمد ابن نصر و یارانش در کاخ خلافت توسط شخص خلیفه و قاضی احمدِ ابی‌دواد و با حضور اسحاق پوشنگی محاکمه شدند، و خلیفه به‌دست خودش احمد ابن نصر را گردن زد و دستور داد جسدش را بردار بکشند و سرش را در بغداد به‌نمایش بگذارند. بقایای متهمین به شرکت در توطئهٔ شورش را نیز به‌زندان افکندند.[۹۷] این پیش‌آمد سبب شد که خلیفه دربارهٔ تصفیهٔ ارتش از نیرومندان مخالف معتزله تصمیم جدی‌تر بگیرد. در همین‌سال دولت عباسی و

دولت روم برای دستیابی به صلح وارد مذاکره شدند، و قرار شد که دوطرف کلیهٔ اسیرانِ جنگی را مبادله کنند. احمد ابن ابی‌دُواد با دوقاضی دیگر همراه هیئتِ اعزامی برای تحویل گرفتنِ اسیرانِ مسلمان رفتند، و او از واثق فرمان گرفت که اسیران را پیش از تحویل گرفتنشان آزمایش کند و هرکس حاضر نباشد بپذیرد که قرآن مخلوق است، تحویلش نگیرد تا در اسارت بمانَد.[۹۸] خلیفه حتی مأمورانی به مصر فرستاد و قاضیانی را که مخلوق بودنِ قرآن را قبول نداشتند به عراق آورد و هرکدام که توبه نکردند را به زندان افکند.[۹۹]

دوران سرکوب معتزله

الواثق در مردادماه ۲۲۶خ درگذشت و متوکل که دست‌پرورد عناصر سُنّی و شدیدًا عرب‌گرا بود به‌خلافت رسید. او بی‌درنگ سیاست حمایت دربار از معتزله را کنار نهاد، احمد ابن ابی‌دُواد را از منصب ریاست دستگاه قضائی برکنار کرد، طی دستورالعملی جدال در امر دین و بحث برسرِ قرآن را به‌کلی ممنوع اعلام داشت، و دست فقهای سنی به‌ویژه احمد ابن حنبل را باز گذاشت تا مذهب سنی را ترویج کنند؛ به چندتن از فقهای ضدمعتزلی دستور داد تا احادیث پیامبر را که رؤیتِ‌خدا درقیامت را ثابت‌می‌کرد انتشار دهند، مقاله‌هائی در رد عقاید معتزله بنویسند، برضد معتزله بر منبرها و جلسات تبلیغ کنند، و آثار عقاید معتزله را ازبین ببرند. او پاداشهای چشمگیری به‌آنها داد تا با پشتگرمی به‌کارشان ادامه دهند.[۱۰۰] احمد ابن حنبل فتوا داد که هرکس عقیده داشته باشد که قرآن مخلوق است کافر است و باید کشته گردد و مال و ملکش مصادره شود.[۱۰۱] این فتوا را فقها دست به‌دست می‌کردند و بر روی منبرها و در خطبه‌های جمعه‌ها می‌خواندند و عوام را برضد معتزلی‌ها تحریک می‌کردند تا عرصه را برآنها در همه‌جا تنگ کنند.

در ایران که فقهای عرب‌تبار چندان نفوذی نداشتند و اسلام معتزله نوعی حالتِ همه‌گیر یافته بود، یک تلاش خزنده و آرام و برنامه‌ریزی‌شده توسط برخی

از فقهای پرکار و صبور برای مقابله با این جریان فکری به راه افتاد. در خراسان که تجمع قبایلِ عرب بیش از دیگر جاهای ایران بود این تلاش نیز محسوستر گردید، و بزرگانی همچون ابوعبدالله بخاری و مسلم نیشابوری در دنبالِ کاری که مالک ابن انس و احمد ابن حنبل و امام شافعی برای شکل دادن به اسلام سنی انجام داده بودند دست به‌کار گردآوری احادیثِ پیامبر شدند، و کارشان چنان بود که نه تنها از حمایتِ همه‌جانبهٔ فقهای ایران و عراق بلکه از یاری دولتمردان طاهری نیز برخوردار گردیدند. کارِ آنها در تقویت و تثبیتِ اسلام سنی بسیار ثمربخش بود، به‌طوری که کتابهایشان (اولی صحیح بخاری، دومی صحیح مسلم) وقتی تألیفشان در نیمه‌های سدهٔ سوم اتمام یافت بی‌درنگ پس از قرآن مرتبهٔ دوم را برای شناختِ دین در همهٔ محافلِ سنیِ جهان حاصل کردند، و تا امروز این مرتبه را در حوزه‌های فقه سنی برای خود حفظ کرده‌اند.

در عراق نیز که میدانِ عمل و دستگاه قضائی دولتِ عباسی به دست فقهای سنی افتاده بود روند مبارزهٔ فقها با جریان معتزله به‌صورت سیستماتیک و همراه با خشونتهای گسترده پی‌گیری شد، تا آنکه ستیز با نواندیشی و خردگرایی در نخستین دههٔ سدهٔ چهارم هجری توسط یک عرب از قبایلِ یمنی به‌نام ابوالحسن اَشعَری (از یک قبیلهٔ سابقًا شیعه) تئوریزه شد و به‌صورت مکتبِ مشخصی ظهور کرد که نام **اشعری** در سرلوحه‌اش بود.

پیدایشِ مکتب اشعری و زوال معتزله

ابوالحسن اشعری فرزند یک خانوادهٔ یمنی از قبیلهٔ اَشعَر (تیره‌ئی از مَذحِج) بود که ازنظر سنتی شیعه به‌شمار می‌رفتند. نیای بزرگش ابوموسا اشعری از جهادگرانِ نخستینِ فتوحات عرب در ایران و عراق بود و خوزستان و بخشهائی از پارس توسط او گشوده شد. ابوموسا مدتها فرماندار بصره و سپس کوفه بود، و بر بخش وسیعی از ایران و عراق حکومت می‌کرد. او در جریان داوری (حَکَمِیت) بین علی و معاویه نمایندهٔ تام‌الاِختیار امام علی شد. شرکت قبیلهٔ اشعر به‌همراه قبیلهٔ نَخَع (این نیز تیره‌ئی از مَذحِج) به‌رهبری عبدالرحمان پسر مالک اشتر در نهضتِ مساوات‌طلبِ مختار ثقفی، و نقش اشعری‌ها در موضوع تابوت سکینه و کبوترانِ ملائکه و امثال آن، که همه بیانگر فوق‌العاده خرافاتی و اوهام‌پرست بودنِ اشعری‌ها است، تا پشت کردن شیعیان به‌نهضت مختار داستان درازی دارد،. افراطی‌ترین شیعیان کوفه در اواخر سدهٔ نخست هجری از قبیلهٔ اشعر بودند. تیره‌ئی از قبیلهٔ اشعر نیز در سال ۸۳- ۸۴ هجری به‌منطقهٔ قم رفته بودند و برای همیشه شیعهٔ افراطی ماندند.

ابوالحسن اشعری در سال ۲۵۳خ در بصره متولد شد. پدرش در کودکی او درگذشت و مادرش به‌همسری **ابوعلی جُبّائی** (معروفترین نظریه‌پرداز معتزله، متوفی ۲۹۶خ) درآمد، و او درخانهٔ جبائی پرورش یافت و زیر سرپرستی او تحصیل کرد. طبیعی بود که او تحت تأثیر پدرخوانده‌اش گرایش معتزلی پیدا کند. هرچند که معتزلی‌ها درزمان ابوالحسن اشعری در بغداد توسط حنبلی‌های مسلط و زیرِ حمایتِ دربار به شدیدترین صورتی زیر فشار و مورد سرکوب همه‌جانبه بودند، جریانهای سیاسی در بصره به‌گونه‌ئی دیگر پیش می‌رفت و دست حنبلی‌ها از این شهر کوتاه بود. مذهب اعتزال با ریشه‌های نژادی اشعری و خرافه‌پرستی قبیله‌یی که او به ارث برده بود سازگاری نداشت، ولی نام و آوازه‌ئی که شرکت در

مباحثات معتزلی‌ها درپی می‌آورد او را واداشته بود تا به‌یکی از مناظره‌کنندگان این جریان فکری تبدیل گردد و دارای نام شود. دراین رهگذر بود که اشعری کتاب پرآوازه‌اش **مَقالاتُ الاِسلامِیین** را در دوجلد منتشر کرد (مطالبِ این کتاب را او بعدها مورد تجدید نظر قرار داد).

زندگی اشعری با شورشِ بزرگ مخالفان خلافت عباسی موسوم به «شورش زنگ» که رهبریش منسوب به یکی از نوادگانِ امام علی بود در جنوب عراق آغاز شد. سه سال پیش از تولد او بصره توسط شورشیان زنگ تخریب شده بود. جوانی او مصادف بود با اوجگیری جریان «قرمطی» (دنبالهٔ شورش زنگ) در جنوب عراق و تشکیل دولت قرمطی در شمالشرق عربستان.

همهٔ گزارشها حکایتِ نزاعِ درونی اشعری در سنین پس از ۳۵ سالگی با خودش برسر درستی یا نادرستی تفکر معتزلی‌ها است؛ و این نزاع سرانجام درسال ۲۹۱خ یعنی در ۳۸ سالگی او منجر به‌اعلانِ رسمی جدایی او از مذهب معتزله و پیوستن به‌مذهب حنبلی شد. این نیز برای شخصیتی همچون اشعری که عرب بود یک امر طبیعی بود. مدتها بود که معتزلی‌های بغداد سرکوب شده بودند، فقهای حنبلی میدان‌دار صحنهٔ اندیشهٔ دینی بودند، تابشِ مکتب اعتزال در عراق فروکش کرده بود، و دفاع از این مکتب دیگر نمی‌توانست حیثیت و اعتبار برای کسی به‌ارمغان بیاورد. اشعری پس ازآن بقیهٔ ۲۳ سالِ عمرش را وقف دفاع از اسلامِ سنتی (مدافع عرب‌سروری) و تدوین تئوری منسجم برای این اسلام کرد. چکیدهٔ نظریاتش را او در یک جزوهٔ بسیار پرآوازه به‌نام **الاِبانه عَن اُصولِ الدِّیانه** (روشن‌گری دربارهٔ اصول دین‌داری) ارائه کرد؛ و درآن تصریح نمود که دنباله‌روِ احمد ابن حنبل و پیرو سنتِ پیامبر و اصحاب پیامبر است؛ و احمد ابن حنبل را «امام فاضل و رئیس کامل و تبیین‌کنندهٔ حق و زدایندهٔ گمراهی و سرکوب‌کنندهٔ بدعت‌گذاران و برطرف‌کنندهٔ انحراف منحرفان و شکوک شکاکان» نامید؛ و از معتزله با صفت «منحرف شدگان از حق» و «همفکر مشرکان» و «بازتاب‌دهندهٔ طرز فکر مجوسان» و «مجوسانِ امت مسلمان» و

«معتقدان به‌دین مجوس» و «متمایل به‌کج‌راههٔ مجوسان» و «مخالفان کتاب و سنت» یاد کرد.

لازم نیست که نگاهی موشکافانه به‌عبارتهای بالا داشته‌باشیم تا دریابیم که اشعری مثل حنبلی‌های بغداد مکتب معتزله را یک عقیدهٔ برآمده از دین زرتشتی (مجوس) دانسته و آن‌را خطری برای اسلام تلقی کرده و وظیفهٔ خودش دانسته که از اسلامِ سَلَفی (اسلام پیامبر و اصحاب) دفاع کند. آنچه مورد حملهٔ شدید ابوالحسن اشعری قرار گرفت، مباحث توحید و عدل بود به‌آنگونه که معتزلیان مطرح می‌کردند؛ و برسر این دو مقوله بود که احمد ابن حنبل و فقهای عرب سرسختانه با معتزلی‌ها در ستیز بودند. همانگونه که حقیقتِ پشت پردهٔ ستیزهای فقهای عرب با معتزله تلاش برای احیای دوران عرب‌سالاری بود، اشعری نیز پس از آنکه خود سالها در درون معتزلی‌ها زیست متوجه شد که اعتزال نه یک مذهب بلکه یک جریان انحرافی در درون اسلام است و با بسیاری از باورهائی که در قرآن و سنت بیان شده است سر ستیز دارد و مایه‌های اصلی‌اش را از دین ایرانی گرفته است. او با این شناختِ دقیق از معتزلی‌ها دربارهٔ آنها چنین نوشت:

> گرایشهای نفسانی معتزلی‌های منحرف شده از حق و پیروان مذهب قَدَری آنها را به‌تقلید از بزرگان و پیشینیان گذشته‌شان واداشته است؛ قرآن را به‌رأی خودشان و بدون استناد به‌دلیلی که از نزد الله آمده باشد یا مستند به‌برهانی روشنگر باشد، یا مبتنی بر نقل قولی از پیامبر باشد، یا از پیشینیان رسیده باشد تأویل می کنند. مُنکرِ دیدار الله عَزَّوَجَلّ توسط دیده‌هایند که در روایتهای صحابه از زبان پیامبر آمده است و روایتهای مربوط به‌آن ازجهات مختلف و آثار متواتر و اخبار متوالی به‌ما رسیده است. شفاعت رسول الله برای گناهکاران را انکار و روایتهای پیشینیان راجع به‌آنها را رد می کنند. عذاب قبر و اینکه کافران در گورهایشان شکنجه می‌شوند ـ و این عقیده‌ئی است که مورد اِجماعِ صحابه و تابعین است ـ را قبول ندارند. همانگونه که برادران مشرکشان گفتند «این

چیزی جز سخن بشر نیست» [سورهٔ مدثر/ ۲۵]، معتقد به‌مخلوق بودن قرآن‌اند. مثل مجوسان که معتقد به دوخالق ـ یکی خالق خیر و دیگری خالق شرـ هستند می کوشند تا ثابت کنند که «شر» را بندگان خلق می کنند؛ آنها خیر را آفریدهٔ الله عَزَّوَجَلّ و شر را آفریدهٔ شیطان می دانند. به‌گمانِ آنها چیزهائی انجام می گیرد که مورد خواست الله نیست و چیزهائی هم خواستهٔ الله است و انجام نمی گیرد (یشاء ما لا یکون و یکون ما لا یشاء). این درست برخلاف اجماع مسلمانان است که «هرچه را الله بخواهد می شود و هرچه را نخواهد نمی شود». اینها با این عقیده کلام الله را رد می کنند که می گوید: «شما نمی توانید چیزی را خواستار باشید مگر که الله پروردگار جهانیان بخواهد» [سورهٔ انسان/ ۳۰]. ... برای همین است که پیامبر بزرگوار صفت «مجوسان این امت» (زرتشتیانِ مسلمان‌نما) را به‌آنها داده است. ... نیز آنها قبول ندارند که الله دارای چهره باشد درحالی که در قرآن آمده که «چهرهٔ پروردگارت باقی خواهد ماند» [سورهٔ الرحمن/ ۲۷]؛ و قبول ندارند که الله دارای دو دست باشد، درحالی که الله گفته است: «به دو دست خودم آفریده‌ام» [سورهٔ ص/ ۷۵]؛ و قبول ندارند که الله دارای دوچشم باشد، درحالی که الله گفته است: «در برابر دیدگان ما در جریان است» [سورهٔ قمر/ ۱۴]؛ و قبول ندارند که الله دارای عِلم باشد، درحالی که الله گفته است: «آن‌را توسط علمش نازل کرده است» [سورهٔ نساء/ ۱۶۶]؛ و قبول ندارند که الله دارای نیرو (قوت) باشد، درحالی که الله گفته است: «نیرومند و نستوه است» [سورهٔ ذاریات/ ۵۸]. همچنین روایت منقول از پیامبر که «الله عز وجل هرشب به‌آسمانِ زیرین نزول می کند» را قبول ندارند.

اشعری پس از معرفی معتزله، به‌بیان عقیدهٔ سُنّی پرداخته چنین می‌نویسد:

اجمال عقیدهٔ ما چنان است که اقرار داریم به... آنکه الله بر روی عرش

خویش قرار گرفته است، چنانکه می‌فرماید: «رحمٰن برروی عرش قرار گرفت» [سورهٔ طه/ ۵]، ... و آنکه مؤمنین را الله برای فرمان‌بری توفیق داده و به‌آنها لطف نموده و به‌آنها نگریسته و اصلاح و هدایت کرده است؛ و کافران را به‌گمراهی افکنده و راه نشانشان نداده و توسط آیاتش به‌آنها لطف ننموده است؛ واگر به‌آنها لطف نموده و اصلاحشان کرده بود حتمًا صالح می‌شدند، و اگر راه نشانشان داده بود حتما هدایت می‌شدند؛ زیرا الله می‌تواند کافران را صالح ساخته به‌آنها لطف نماید تا مؤمن شوند؛ ولی اراده‌اش برآن قرار گرفته بوده که کافر بمانند؛ و این در علم او بوده است؛ و آنها را سرافکنده ساخته و بر دلهایشان گره زده است. و اقرار داریم که خیر و شر به‌قضا و قدر الله است؛ و به‌قضا و قدر ایمان داریم هم خوبش هم بدش، هم شیرینش هم تلخش. و می‌دانیم که آنچه از ما بگذرد نمی‌بایست که نصیب ما می‌شد؛ و آنچه به‌ما برسد نمی‌بایست که از ما می‌گذشت. بندگان بدون یاری الله هیچ اراده‌ئی ازخودشان ندارند تا نفعی به‌خود رسانده یا زیانی ازخود دور سازند؛ چنانکه الله عزوجل به‌پیامبرش می‌فرماید: «بگو برای خودم هیچ سود و زیانی در دست ندارم مگر آنچه را الله خواسته باشد» [سورهٔ اعراف/ ۱۸۸، سورهٔ یونس/ ۴۹].

ما می‌گوییم که کلام الله مخلوق نیست، و هرکس معتقد به‌مخلوق بودن قرآن باشد کافر است. و معتقدیم که الله را در آخرت می‌توان به‌چشم دید، درست همانگونه که ماهِ تمام را می‌شود دید. بنا بر روایاتی که از رسول الله رسیده است، مؤمنین الله را به‌چشم خواهند دید. ولی وقتی مؤمنان در بهشت به‌او می‌نگرند کافران از دیدنِ او محجوب می‌شوند (پرده در برابرشان کشیده می‌شود تا او را نبینند). سخنِ الله است که «آنها درآن‌روز از پروردگارشان درپرده‌اند» [سورهٔ مطففین/ ۱۵].

ما روایتهائی که از پیامبر نقل شده که الله تعالیٰ به‌آسمان زیرین نزول می کند و می گوید: «آیا خواهنده‌ئی هست؟ آیا استغفارکننده‌ئی هست» را قبول داریم؛ ... و قبول داریم که همانگونه که الله گفته «پروردگارت با فرشتگان صف اندر صف خواهند آمد» [سورهٔ فجر/ ۲۲] الله عَزّوَجَل در قیامت خواهد آمد و هر قدر که بخواهد به بندگانش نزدیک خواهد شد، چنانکه گفته است: «ما از رگ گردن به‌او نزدیکتریم» [سورهٔ ق/ ۱۶]، و [راجع به‌شبی که پیامبر به‌معراج رفت] می گوید: «سپس نزدیکتر شد و فروتر ایستاد و به‌ارتفاع دو کمان یا پائین‌تر بود» [سورهٔ نجم/ ۸].

ما معتقد به‌لزوم محبت به‌پیشینیانی هستیم که الله تعالیٰ آنها را برای رفاقت پیامبر برگزید؛ و همانگونه که الله تعالیٰ آنها را ستوده است ما آنها را می‌ستاییم، و به‌همه‌شان تَوَلّیٰ می کنیم. ما می گوییم که امام فاضل بعد از رسول الله ابوبکر صدیق بود ـ الله از او خشنود باد ـ؛ الله تعالیٰ دین را بواسطهٔ او عزت بخشید و او را بر مُرتَدّین (از دین دررفتگان) نصرت داد؛ و همانگونه که پیامبر او را برای امامتِ نماز بر دیگران برتری داد مسلمانان نیز او را برای امامت برتر دانستند و به‌اتفاق آرایشان او را خلیفهٔ رسول الله نامیدند. پس از او عمر ابن خطاب بود ـ الله از او خشنود باد ـ؛ پس از او عثمان ابن عفان بود ـ الله از او خشنود باد ـ؛ کسانی که با او جنگیدند جنگشان ستمگرانه و تجاوزکارانه بود. پس از او علی ابن ابیطالب بود ـ الله از او خشنود باد ـ. اینها امامانِ بعد از پیامبرند و خلافتشان خلافت نَبَوی است. و گواهی می‌دهیم که آن ده تنی که پیامبر به‌بهشتی بودنشان گواهی داده است همه اهل بهشت‌اند. به‌عموم اصحاب پیامبر تَوَلّیٰ می کنیم، و دربارهٔ اختلافی که داشتند سخنی نمی گوییم؛ و عقیده‌مان اینست که امامانِ چهارگانه خلفای رَهیافته و بافضیلت بودند و هیچ کس درجهان نیست که به‌مرتبهٔ فضیلتِ ایشان دست یابد.

همچنین عقیده داریم که باید برای صلاح امامانِ مسلمین دعا کرد و به امامتشان اعتراف نمود؛ و حتی اگر آنها از راه درست منحرف شوند نیز عقیده داریم که هر که برضدشان خروج کند (شورش کند) گمراه است؛ و عقیدهٔ ما آنست که به‌هیچ‌وجه نباید درهیچ شورشی برضد هیچ امامی شرکت نمود.[۱۰۲]

اشعری پس از این مقدمه به‌شرح یک‌یک موارد بالا می‌پردازد و آنچه را بیان می‌کند با آیات قرآن و احادیث پیامبر به‌اثبات می‌رساند؛ و می‌کوشد ثابت کند که معتزلی‌ها کافر و گمراه و مجوسانِ پیرو دینِ ایرانی‌اند و تلاششان برای تأویل آیات قرآن به‌منظور گمراه کردن مسلمانان و تخریب اسلام است.

کاری که اشعری انجام داد تلاشی سرسختانه بود برای زدودنِ اسلام از پیرایه‌هائی که متفکران مسلمان ایرانی ازقبیل جَعد ابن درهم و غیلان و جَهم ابن صَفوان و ابوحنیفه و عَمرو ابن عُبَید و واصِل ابن عَطاء و جاحظ و بِشر مریسی و بعد ازآنها جُبّائی و دیگر همفکرانشان به‌اسلام بسته بودند تا اسلام را با مستلزماتِ یک جامعهٔ تمدنی همساز کنند، بسیاری از مسائلی که در قرآن آمده بود و قبولشان دشوار می‌نمود و مشکلاتی برای ذهنِ منطقی ایجاد می‌کرد را با تفسیرهای عقلانی توجیه نمایند، و اسلام را به‌عنوان یک دینِ مترقی و تحول‌پذیر و تکامل‌گرا و همنوا با روندِ رشدیابندهٔ دائمیِ جامعه مطرح کنند. ازاین نظر، ابوالحسن اشعری روی دیگرِ سِکه‌ئی بود که «اسلام سَلَف» (اسلام سنتی) نام داشت و تا آن‌زمان می‌کوشید که با حربهٔ تکفیر و توسل به خشونتهای شدید به‌جنگ معتزلی‌ها برود. به‌عبارت دیگر، ابوالحسن اشعری با حربهٔ کلامی خودِ معتزلی‌ها رودرروی روشنفکرانِ مسلمانِ ایرانی ایستاد، و کوشید که آن اسلامِ سنتی عربی را ارائه دهد که از آغاز در مکه و مدینه شکل گرفته و خطوطش را قرآن و سنت مشخص ساخته بود؛ و فقهای بزرگی همچون احمد ابن حنبل و اسلاف و اخلافش آن‌را تفسیر کرده بودند. کاری که ابوالحسن اشعری کرد تئوریزه کردنِ اسلامِ عربی بود. در این تئوری یک اسلامِ خردستیز و جزمیت‌گرا

تعریف شد که از انسان می‌خواست چشم و گوش بسته دراطاعت فقیهانی باشد که دین را تفسیر می‌کنند، و اجازه ندهد که دربارۀ قرآن و حدیث و تفسیرهای فقها هیچ شک و تردیدی به‌ذهنش راه یابد؛ وگرنه به‌خشم الله گرفتار خواهد شد و در آخرت به‌دوزخ خواهد رفت. در تفسیری که اینها از دین می‌کردند، انسان یک موجود بی‌اراده و دست و پا بسته و اسیر قضا و قدری مَحتوم بود که الله پیش از خلقت برایش مقرر کرده بود. اگر او کافر بود و مسلمان نمی‌شد و الله را عبادت نمی‌کرد به‌آن‌سبب بود که الله او را دوست نمی‌داشت و مورد لطف خویش قرار نمی‌داد و اراده کرده بود تا او کافر بماند و سرانجام به‌دوزخ برود. اگر او مسلمان و نیکوکار بود و به‌بهشت می‌رفت به آن‌سبب بود که الله نسبت به‌او نظر لطف نموده و مقرر کرده بود که مسلمان باشد. یعنی هم نیکی و هم بدی را الله آفریده بود، و بخشی از بندگان را توفیق ایمان و بخشی دیگر را توفیق کفر داده بود.

اما مسئله‌ئی که دراینجا پیش می‌آمد آن بود که چه‌گونه می‌شود که یک انسانی در لحظۀ تولدش اسیر قضا و قدری ازپیش تعیین‌شده باشد؟ و چرا باید مُقَدَّرِ کسی چنین باشد که تمام عمرش کافرِ شقاوت‌پیشه گردد بدون آنکه خودش این‌را خواسته باشد؟ اینها برای حل این مشکل گفتند که در علمِ شاملِ الله بوده که چنین کسی در زندگیش کاقر خواهد شد، و براساس علمی که الله داشته مقدرِ آن کس گره زده شده است؛ زیرا اگر چنین نباشد علمِ ازلی و ابدی الله خدشه می‌بیند و ما به‌این نتیجه می‌رسیم که الله تعالیٰ نمی‌دانسته که یک بنده‌ئی درآینده مؤمن خواهد شد یا کافر؛ و وقتی او به‌دنیا آمد و بزرگ شد و عمل کرد آنگاه مؤمن یا کافر بودنش برای الله معلوم گردد؛ و این عقیده منجر به‌نفی علمِ شامل و کاملِ الله و منجر به‌کفر می‌شود؛ زیرا چه‌گونه می‌توان معتقد بود که علم الله برهمه چیز از گذشته و آینده احاطه دارد، وآنگاه گفت که الله نمی‌داند که یک بنده‌ئی مؤمن خواهد شد یا کافر؟ یک انسانی پیش ازآنکه متولد شده باشد الله می‌دانسته که مؤمن خواهد بود یا کافر، و براساس آن دانسته مقدرش را تعیین کرده است.

مفهوم دیگر این عقیده آن بود که یک انسانی را الله به‌گونه‌ئی ساخته بود

که حتمًا کافر می‌شد؛ و چون الله خودش او را ساخته بود و می‌دانست که او کافر و بدکار خواهد شد براو خشم گرفته بود و هدایتش نمی‌کرد. همچنین بود برای تعیین مقدر یک انسانی که غنی باشد یا فقیر و بدبخت باشد یا نیکبخت. حتی کودکانی که در خانهٔ کافران به‌دنیا آمده و در کودکی از دنیا رفته‌اند بدون آنکه کفر ورزیده باشند یا ستمگر و بدکار شده باشند نیز مورد خشم الله هستند، زیرا گناهشان آنست که فرزند کافرند. برای اینها در روز قیامت آتشی افروخته می‌شود و گفته می‌شود که بیایید و با پدرو مادرتان به‌دوزخ وارد شوید.[۱۰۳]

اشعری در نظریهٔ سیاسی موافق با معتزله و سُنّی‌ها بود. او عقیده داشت که امامتْ یک مقام انتخابی‌است که توسط مسلمانان صورت می‌گیرد، و انتصابی نیست. او برای ردِ نظریهٔ سیاسی شیعه، می‌گفت که اگر نص وجود داشت می‌بایست که به‌ما رسیده بود؛ حال آنکه هیچ نصی وجود ندارد؛ بلکه مسلمانان در سقیفهٔ بنی‌ساعده ابوبکر را انتخاب کردند. سپس عمر را ابوبکر به‌مسلمانان معرفی کرد و مسلمانان بر امامت او اتفاق نظر حاصل کردند. پس ازآن عثمان در شورای عمر انتخاب شد؛ و بعد از او مؤمنین بر خلافتِ علی اتفاق یافتند. این چهار تن در فضیلت همان ترتیبی دارند که در امامت داشتند؛[۱۰۴] یعنی فضیلتِ ابوبکر برتر از فضیلت عمر، فضیلت عمر برتر از فضیلت عثمان، و فضیلت عثمان برتر از فضیلتِ علی بود. پس از علی نیز خلافت تبدیل به سلطنت شد.

این جنبه از عقیدهٔ سیاسی را اشعری از معتزله گرفته بود، و نفی‌کنندهٔ نظریهٔ سیاسی شیعه بود که تأکید می‌کرد امامان را خدا پیش از آفرینشِ جهان آفریده بوده و مقرر کرده بوده که در زمانهای مشخصی به دنیا بیایند و امامت کنند؛ و امامت یک مقام انتصابی از طرف الله است و هیچ انسانی در تعیین امام نقشی نتواند داشت؛ و حتی اگر همهٔ مردم جهان با امامت یک امامی مخالفت کنند او به‌رغمِ همهٔ آنها امام است، زیرا خدا به او امامت داده است، و ارادهٔ خدا قابل نفی نیست، و هرکس با ارادهٔ خدا مخالفت کند کافر می‌شود.

اشعری دربارهٔ صحت امامت ابوبکر می‌گفت که همهٔ اصحاب پیامبر که در

آیات قرآن ستوده شده بودند با اتفاق آرایشان دست بیعت به‌ابوبکر داده او را جانشین پیامبر نامیده با او بیعت کردند، به‌فرمانش درآمدند و به‌برتریش اقرار کردند؛ زیرا او ازنظر علم و زهد و تدبیر و قدرت ادارهٔ امور بر همهٔ یاران پیامبر برتری داشت. وقتی پذیرفتیم که امامت ابوبکر درست بوده نتیجه می‌گیریم که او بهترینِ مسلمانان بوده است. علی و عباس نیز با او بیعت کرده به‌امامتش اقرار کردند؛ و جائز نیست که کسی بگوید علی و عباس آنچه در دل داشتند خلاف چیزی بود که بروز داده بودند؛ زیرا چنین ادعائی سبب بطلان هرگونه اجماعی در هر موردی می‌شود. ازآنجا که الله تعالیٰ ما را مکلف به‌شکافتن باطن مردم نکرده است، ما به‌ظاهر می‌نگریم و با باطنِ کسی کاری نداریم، و می‌پذیریم که اجماع و اتفاقِ امت بر امامت ابوبکر واقع شده است. با قبول صحت امامت ابوبکر، صحت امامت عمر که توسط او تعیین شده بود نیز ثابت می‌شود. امامت عثمان نیز ازاین‌رو درست بود که توسط شورائی انتخاب شد که عمر تشکیل داد؛ و هیچ‌کدام از اهل شورا در زمان او برای خودش ادعای امامت نکرد. علی نیز توسط مسلمانان انتخاب شد و امامتش ثابت است.[۱۰۵]

دربارهٔ اختلافهای علی و طلحه و زبیر و عائشه که به‌جنگ جمل انجامید، اشعری ـ برخلاف معتزلی‌ها و شیعیان که می‌گفتند یکی از دوطرفِ قضیه برحق و دیگری ناحق بوده است ـ می‌گوید که آنها همه‌شان اهل اجتهاد بودند و اختلافشان ناشی از اجتهادی بود که کرده بودند. همین امر که پیامبر تصریح کرده بوده که آنها اهل بهشت‌اند دلیل برآنست که آنها همه‌شان در اجتهادشان برحق بودند و هیچ‌کدامشان خطا نکردند.[۱۰۶] یعنی اشعری این امر که در هر نزاعی یکی از دوطرف برباطل است را انکار می‌کرد و هر دوطرف منازعه در رخداد جمل را برحق می‌دانست.

دربارهٔ اختلاف علی و معاویه ـ برخلاف معتزله که معاویه را تخطئه می‌کردند و علی را برحق می‌دانستند ـ اشعری در نوشته‌اش معاویه را نیز یکی از اصحاب پیامبر دانسته و تصریح می‌کند که اختلاف علی و معاویه ناشی از

اجتهادشان بود و ما نباید هیچ‌کدام از اصحاب پیامبر را برخطا بدانیم؛[۱۰۷] ولی شهرستانی می‌نویسد که اشعری عقیده داشت که معاویه و عمرو عاص برضد علی شوریدند، و علی امام برحق بود و با آنها به‌عنوان شورشی (اهل بَغی) جنگید.[۱۰۸] ظاهرا شهرستانی این عقیده را از نوشته‌های دورانی از زندگی اشعری گرفته باشد که او هنوز بر مذهب معتزله بوده است.

و دربارهٔ عقیدهٔ اشعری نسبت به‌خوارج، شهرستانی می‌نویسد که اشعری عقیده داشت که آنها از دین دررفته بودند؛ زیرا «علی علیه السلام در همه حال برحق بود، و هرگونه که می‌چرخید حق به‌همراهش می‌چرخید».[۱۰۹]

* * *

به‌هرحال با روی کار آمدنِ متوکل سرکوب خردگرایی و نواندیشی دینی در عراق دنبال شد، و با هرچه با طرز فکر عرب همسانی نداشت مبارزه شد. آنچه «تمدنِ اسلامی» نامیده می‌شود، و در دوران برمکی‌ها و سرخسی‌ها و طاهری‌های عراق (یعنی دوران هارون الرشید و مأمون و دوجانشینش) که دورانِ آزادی همه‌جانبهٔ اندیشه بود، به چنان شکوهی رسید که دست‌آوردهایش چشم جهان را تا امروز خیره کرده است، از نیمه‌های سدهٔ سوم هجری در عراق از رفتن بازماند، و از آغاز سدهٔ چهارم به بعد رو به زوال رفت. این وضع در عراق و خوزستان از زمان متوکل شروع شد، و دانشمندان که عموما یا غیرمسلمان (زرتشتی، مسیحی، یهودی، صابئی) بودند یا اسمًا مسلمان بودند ولی راهشان از اسلام جدا بود در عراق با انواع آزارها و فشارها مواجه شده دربها بررویشان بسته گردید. ولی در ایران که فکر اعتزالی عمومیت داشت جریان رشد تمدنی با آهنگی ملایم به‌جلو رفت. نیمهٔ شرقی ایران پس از طاهری‌ها به دست امرای سامانی افتاد، و در سرزمینهایشان دانشمندان بزرگی بروز کردند که تا امروز جزوِ کاوران‌سالارانِ اندیشهٔ تمدنی‌اند؛ و چنان به‌نظر می‌رسید که تمدنِ ایرانی‌اسلامی واردِ دورانی از شکوهِ بی‌سابقه شده است. نیمهٔ غربی ایران نیز به‌دست امرای دیلمی افتاد که زیدی‌مذهب بودند (شیعیانِ زیدی با نوعی باورهای تعدیل‌شدهٔ اعتزالی)؛ و در

سرزمینهای تحت سلطه‌شان اندیشمندانِ معتزلی فعالیتهای فکری همه‌جانبه داشتند. البته اندیشهٔ اعتزالی در زمان آنها توسط عرب‌تبارانِ زیدی‌مذهبِ وابسته به دربار دیلمی تعدیل شد، و تا پایان دوران دیلمی‌ها در نیمهٔ غربی ایران شکل نوینی به خود گرفت. عرب‌تبارها در ایران که به‌مصلحتِ زمانه مذهب اعتزالی گرفتند در آینده سبب انحراف فکر اعتزالی شدند، و از درون مذهبِ شیعهٔ زیدیِ مدعی پیروی از جریان اعتزالی کسانی مثل ابن ابی‌الحدید (مفسرِ معروفِ نهج البلاغه) بیرون آمدند که بیش از آنکه معتزلی باشند شیعه بودند.

در پایانِ سدهٔ چهارم خورشیدی خزشِ بزرگِ جماعات ترک از بیابانهای آسیای میانه به‌درون سُغد به‌عمر دولت سامانی پایان داد؛ در سغد و خوارزم دولت ترکان تشکیل شد؛ در سیستان و خراسان و گرگان و ری تا اسپهان محمود سبکتگین تشکیل سلطنت داد و دولتِ دیلمی را برافکند. دانشمندان ایرانی از بیمِ تیغ اسلام‌گسترِ محمود سبکتگین و ترکان ایلگ‌خانی آواره شدند. در زمان ترکان غزنوی و ایلگخانی همهٔ امکاناتِ رشد علمی در ایران مسدود ماند، مدرسه‌ها ـ جز مدارسی که درآنها قرآن و حدیث و فقه سُنی تدریس می‌شد ـ بسته شدند، و تنها فقهای عرب‌تبارِ سنی میدان‌دار در عرصهٔ فکر دینی شدند.

پس ازآن با تشکیل دولت ترکانِ سلجوقی، سیاست اسلام‌گستری که محمود سبکتگین آغاز کرده بود با پشتکارِ بسیار زیادِ فقهای عرب‌تبارِ ایران استمرار یافت، و شاهان سلجوقی ـ به تشویق فقهای بزرگ ـ دست به‌کارِ توسعه و ایجاد مدارس بزرگ دینی درسراسر قلمروشان (ایران و عراق) شدند؛ و دست خواجه نظام الملک را برای ایجاد و ادارهٔ نظامیه‌ها بازگذاشتند تا منابع اقتصادی امپراتوری پهناور سلجوقی را به‌خدمت توسعهٔ اسلامِ اشعری (سُنّی) درآورَد. مدارس فقهی موسوم به نظامیه مراکز ستیز با اندیشهٔ علمی و فلسفی و کلامی بود. در این راستا بود که فقهای بسیار بزرگ و پرکاری چون امام الحَرَمین جُوَینی و شیح ابواسحاق و امام محمد غزالی ظهور کردند تا اسلام سلفی مبتنی بر مذهب اشعری را با قدرتِ تلقینی بسیار پراثری تئوریزه کنند؛ و درراه دفاع از اسلامِ عربی

برضد همهٔ عرصه‌های فکری مبارزه نمایند؛ و متفکران و دانشمندان را به‌اتهام فیلسوف بودن، زندیگ بودن، قرمطی بودن، مزدکی بودن، و خرم‌دین بودن مورد تعقیب و پاکسازی قرار دهند.

در تفکر سَلَفی (اعم از سنی و شیعهٔ امامی) تنها منبع شناخت و معرفت برای انسان همانا قرآن و سنت است، و خارج ازاین‌دو هیچ منبعی برای معرفت وجود ندارد و هرچه هست گمراهی است. در هر دو مذهب گفته شده که به‌انسان عقل داده شده است تا توسط آن بتواند قرآن را بخواند و شناخت صحیح از دین و حق را حاصل کند (العَقلُ ما عُرِفَ بِهِ الحَقّ)؛ و به‌وسیلهٔ آن بتواند احادیثِ منقول از پیامبر (و نزد شیعه، احادیث منقول از امامان) را بفهمد. به‌نظر فقهای سنی و شیعه، عقل انسان در هر راه دیگری جز برای این دو منظور به‌کار گرفته شود به‌گمراهی می‌انجامد؛ و هر علمی جز علم قرآن و سنت «علمِ بنای آخُر است»؛ و علم قرآن و سنت «علمِ بِنای آخِر است». خمیرهٔ تفکر فقهای بزرگی چون غزالی و پیش از او اشعری و باقلانی ابن ابی‌یَعلیٰ و ماوردی و جوینی و دیگر فقهای سنی را چنین اندیشه‌ئی تشکیل می‌داد؛ و فقهای بزرگ شیعهٔ امامی در عراق (یعنی کلینی و مفید و صدوق و شریف مرتضا) نیز همین طرز فکر را داشتند. فقهای سنی عهد سلجوقی با همین اندیشه ضمن برخورداری ازحمایت همه‌جانبهٔ شمشیر بُرّان و خزانهٔ مالامالِ شاهان سلجوقی به‌جنگ خردگرائی رفتند و یک اسلام واحد که همانا اسلام سلفی بود را در سرزمینهای امپراتوری سلجوقی مسلط کردند.

به این‌ترتیب خردگرائی سنتی ایرانی که معتزله کوشیدند اسلامِ نوینی را براساس آن بنا کنند که متناسب با نیازهای متحول و پیش‌روندهٔ تمدنیِ جامعه در حرکت باشد، پس از سلطهٔ ترکان بر ایران مواجه با رقابت پرقدرتِ جریان خرافه‌پنداری و آخرت‌گرائی و مرده‌پرستی شد که تا آن هنگام در میان ایرانیان سابقه نداشت. و آسمان‌نگری و فرهنگِ بیابانی برخاسته از باورهای شمنی عناصرِ مهاجم و تازه‌واردِ ترک که به قدرت مطلق در ایران تبدیل شده بودند به یاری اندیشهٔ «سلفیِ» عرب‌تبارانِ فارسی‌زبان‌شدهٔ ایران صورت مجموعه‌ئی از

باورهای عوام‌پسند به‌خود گرفت؛ و این جریانِ فکری مبتنی بر سنتهای فرهنگِ بیابانی که همواره در هر جامعه‌ئی در میان مجتمعاتِ قبایلی و توده‌های عوامِ روستائی و جماعات حاشیه‌نشینِ شهری از قدرت نفوذ و گسترش بسیار بالائی برخوردار بوده است و هست، ایران را دهه به‌ بعد از دهه به عقب راند. و ازآن‌پس سلطهٔ نهصد سالهٔ ترکان مهاجم بر ایران هیچ‌گاه اجازه نداد که ایرانی نیروی اندیشه‌اش را برای ساختنِ جامعهٔ شایسته و تداوم بخشیدن به تمدنِ دیرینه و هزاران‌سالهٔ خویش به‌کار گیرد. لذا اینک وقتی ما به میراث فکری خویش از زمان سلجوقی تا پایان عهد ترکانِ قاجاری می‌نگریم، و در جستجوی جایگاه خویش در تمدن بشری این دوران دراز تاریخ برمی‌آییم، درکنار مجموعه‌های فقهی و دیگر موضوعاتِ دینی که به زبان عربی‌اند، جز مجموعهٔ عظیمی از دیوانهای شعر (که البته پاسدارانِ زبان و ادبِ ما بوده‌اند و برایمان ارجمندند) به‌علاوه چند کتابِ شعر در زمینهٔ تصوف و عرفان، و چند کتاب وقایع‌نگاری تاریخی که در ستایش مهاجمانِ دیروزین و حاکمانِ آن‌روزین نوشته شده‌اند، و شمار بسیار زیادی گنبد که بر مردگانِ تقدس‌یافته ساخته‌اند (آن‌هم مردگانی که در زندگی‌شان هیچ اثر مثبتی برای جامعهٔ ما نداشته‌اند) چیزی نمی‌یابیم که بتوانیم به آن افتخار کنیم و به دیگران نشان دهیم. اگر هم استثنائی در این جستجو بیابیم، و مثلا در این رهگذر به حکیم عمر خیام نیشابوری و شیخ اشراق سهروردی و خواجه نصیر توسی بربخوریم، خواهیم دید که بوستانِ اندیشهٔ خیام را دست مدعیان تولیت دین به‌آتش کشید، و از خیامِ ریاضی‌دانِ فیلسوفِ خردگرا یک «خیامِ» واخورده و جبرگرا ساخت که در رباعیاتش به‌تصویر کشیده شده است؛ سهروردی هم نشکفته پرپر شد؛ خواجه نصیر هم از همهٔ آن ریاضیات و فلسفه که در دماغ داشت (که می‌توانست تمدن‌ساز باشد) به جز زیجِ اختربینی و فال‌گیری و پیشگوییِ توهمی برای حاکمانِ مغول چیزی ساخته نشد (همان که در کتابهای درسی بچه‌های ما تحت عنوانِ رصدخانهٔ خواجه نصیر توسی ازآن یاد می‌شود، و کسی که از کارکردش خبر نداشته باشد در این پندار می‌مانَد که شاید

یک مرکز کیهان‌شناسی بوده است).

* * *

جریان معتزله را مطالعه‌گرانِ تاریخ اندیشهٔ اسلامی با صفت «اسلام خردگرا» می‌شناسند. بنیادگذاران این جریانِ فکری -چنانکه گفتیم- متفکرانِ مسلمانِ ایرانی بودند. اکنون بار دیگر «اندیشهٔ اعتزالی» در ایران در حال احیاء شدن است؛ و شگفت آن که رهروان این جریانِ نوینِ دینی شماری از متفکران نوگرای شیعهٔ امامی‌اند که با پرچمی زیر عنوان ضرورت قرائت خردگرا از دین به‌میدان آمده‌اند- شیعیانی که به‌نظر می‌رسد از تفکر سنتیِ شیعی بریده شده‌اند. ستیز با فعالیتِ فکریِ اینان نیز از آغازِ کار با همتِ بسیار شدیدی به‌جریان افتاده است، و اینها با اتهامِ «منافقین جدید» در محاصرهٔ حامیان و مدافعانِ مذهبِ سنتیِ شیعه قرار دارند.

زیرنویسها

۱- سورهٔ اعراف ۷/ آیهٔ ۵۴ . سورهٔ رعد ۱۳/ آیهٔ ۲. سورهٔ طه ۲۰/ آیهٔ ۵ .سورهٔ یونس ۱۰/ آیهٔ ۳. سورهٔ فرقان ۲۵/ آیهٔ ۵۹ . سورهٔ الحاقه ۶۹/ آیهٔ ۱۷. سورهٔ زُمَر ۳۹/ آیهٔ ۷۵. سورهٔ غافر ۴۰/ آیهٔ ۱۵. سورهٔ بقره ۲/ آیهٔ ۲۱۰. سورهٔ الحاقه ۶۹/ آیهٔ ۱۷. سورهٔ فجر ۸۹/ آیهٔ ۲۲. سورهٔ اعراف ۷/ آیهٔ ۵۴ . سورهٔ قیامه ۷۵/ آیات ۲۲- ۲۳.

۲- آیات آغازین سورهٔ نجم.

۳- تاریخ طبری: ۵/ ۲۸۶ دفاعیهٔ یک عرب دربرابر خلیفه واثق.

۴- همان.

۵- «قدیم» در زبان کلامی و فلسفی به‌معنای «همیشه بوده» است؛ به‌خلافِ «حادث» که نبوده و سپس پدید آمده است.

۶- سورهٔ بروج ۸۵/ آیات ۲۱- ۲۲. سورهٔ زخرف ۴۳/ ایات ۳- ۴.

۷- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۲۷.

۸- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۹۰.

۹- منتظم ابن الجوزی: ۸/ ۱۴۰.

۱۰- بنگر تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۸۳ و ۳۲۸- ۳۲۹.

۱۱- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۲۹- ۳۳۱.

۱۲- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۶۰- ۳۶۱. اغانی: ۱/ ۴۱۴ .

۱۳- بنگرید اصول کافی: کتاب فضل العلم، باب ۱۱/ حدیث ۹. باب ۱۹/ احادیث ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۰. و امالی شیخ مفید: مجلس ششم احادیث ۱۲ و ۱۳.

۱۴- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۹۴- ۴۱۷ .

۱۵- منتظم: ۹/ ۱۷۵. تاریخ بغداد: ۱۳/ ۴۱۸ .

۱۶- اصول کافی: کتاب فضل العلم، باب ۱۹/ حدیث ۲۰.

۱۷- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۴۰۳ .

۱۸- فتوح البلدان: ۳۳۵.

۱۹- وفیات الاعیان: ۳/ ۴۰۳ .

۲۰- شهرستانی: ۴۲ .

۲۱- وفیات الاعیان: ۵/ ۴ .

۲۲- الفهرست: ۲۸۲.

۲۳- انساب الاشراف: ۸/ ۳۷۹. ابن اثیر: ۵/ ۴۲۹ .

۲۴- انساب الاشراف: ۸/ ۳۹۰.
۲۵- انساب الاشراف: ۴/ ۱۳۶، ۸/ ۳۷۹، ۳۹۰- ۳۹۱ و ۴۱۹. ابن اثیر ۵/ ۲۶۳.
۲۶- دربارهٔ اختلافات اساسی معتزله با باورهای شیعیان، رجوع شود به کتابچهٔ «الانتصار والرد علی ابن الراوندی»، تألیف ابوالحسن خیاط معتزلی.
۲۷- شهرستانی: ۴۲- ۴۳ .
۲۸- همان: ۳۸- ۳۹.
۲۹- همان: ۳۹.
۳۰- همان: ۳۹ و ۴۶ .
۳۱- همان: ۳۹ و ۴۱ .
۳۲- خیاط معتزلی، الانتصار: ۱۱۷.
۳۳- یَسنَه ۲۸، بندهای ۵ و ۷. یَسنَه ۲۸، بندهای ۶- ۸ . یَسنَه ۲۹، بندهای ۱- ۶ و ۱۱. یَسنَه ۳۰، بند ۷. یَسنَه ۳۱، بندهای ۲ و ۴ و ۶ و ۸ و ۱۱- ۱۲ و ۱۷ و ۲۰. یَسنَه ۳۳، بندهای ۵ و ۸ و ۱۱. یَسنَه ۳۴، بند ۷. یَسنَه ۴۳، بندهای ۲ و ۴ و ۵ و ۷. یَسنَه ۴۴، بندهای ۳- ۵ و ۷. یَسنَه ۴۵، بند ۳. یَسنَه ۴۶، بندهای ۶ و ۹. یَسنَه ۴۸، بند۲.
۳۴- یَسنَه ۳۰، بندهای ۱- ۶ . یَسنَه ۴۵/ ۱- ۶ . یَسنَه ۴۹/ ۳.
۳۵- شهرستانی: ۴۳ .
۳۶- منتظم: ۸/ ۶۲ .
۳۷- شهرستانی: ۱۵۴.
۳۸- همان: ۴۳.
۳۹- سورهٔ بقره ۲/ آیهٔ ۱۸۵. سورهٔ قدر ۹۷/ آیهٔ ۱.
۴۰- آیه‌های مربوط به‌این رخدادها بسیار و مفصل است.
۴۱- به‌عنوان مثال: سورهٔ مسد ۱۱/ آیات ۱- ۵ . سورهٔ مدثر ۷۴/ آیات ۱۱- ۳۰ و ۴۹- ۵۱ . سورهٔ علق ۹۶/ آیات ۹- ۱۱
۴۲- آیاتی که با «یسألونک» (ازتو می‌پرسند) شروع می‌شود در پاسخ مواردی حکمی نازل شده و در پاسخ موارد دیگری که راجع به داستانی پرسش شده بوده داستان به‌طور کامل نقل شده است؛ که از آن جمله داستانهای ذوالقرنین، اصحاب کهف، و موسا و بندهٔ صالح (درتفسیرها: موسا و خضر) است.
۴۳- مثلا سورهٔ نور ۲۴/ آیهٔ ۳۳.
۴۴- سورهٔ احزاب ۳۳/ ایات ۳۷- ۴۳.
۴۵- سورهٔ نور ۲۴/ آیات ۱۱- ۲۱.

۴۶- سورهٔ تَحریم ۶۶/ آیات ۱ـ ۵ .
۴۷- سورهٔ فَتح ۴۸/ آیات ۱ـ ۱۵.
۴۸- سورهٔ توبه ۹/ آیات ۱۰۷- ۱۱۰.
۴۹- سورهٔ مُجادَلَه ۵۸/ آیات ۱ـ ۴ .
۵۰- بنگر سورهٔ بقره ۲/ آیات ۱۰۶- ۱۰۸. سورهٔ نَحل ۱۶/ آیات ۱۰۱- ۱۰۲.
۵۱- شهرستانی: ۶۰ .
۵۲- سورهٔ اسراء/ آیهٔ ۸۸ .
۵۳- منتظم: ۱۱/ ۳۰- ۳۱.
۵۴- سورهٔ حجرات ۴۹/ آیهٔ ۷، سورهٔ انفال ۸/ آیهٔ ۶۳، سورهٔ جاثیه ۴۵/ آیهٔ ۲۳. سوره بقره ۲/ آیهٔ ۷، سورهٔ نساء ۴/ آیهٔ ۱۵۵، سورهٔ اسراء ۱۷/ آیهٔ ۴۶، سورهٔ انعام ۶/ آیهٔ ۲۵.
۵۵- شهرستانی: ۶۳ .
۵۶- بنگرید منتظم، ۸/ ۶۱. البدایه والنهایه، ۵ : ۱۰/ ۴۹۶ .
۵۷- منتظم: ۸/ ۶۱ .
۵۸- ابن حزم: ۱/ ۳۸۰.
۵۹- همان.
۶۰- همان: ۳۸۳.
۶۱- تاریخ بغداد: ۱۳/ ۷۶. شهرستانی: ۸۰ .
۶۲- ابن حزم: ۱/ ۳۸۳.
۶۳- منتظم: ۱۱/ ۳۲.
۶۴- منتظم: ۸/ ۱۳۱.
۶۵- همان: ۶۱- ۶۲ .
۶۶- تاریخ بغداد: ۷/ ۶۳ .
۶۷- شهرستانی: ۶۵ .
۶۸- سورهٔ آل عمران ۳/ آیهٔ ۷.
۶۹- منتظم: ۱۱/ ۲۱۶.
۷۰- همان: ۳۲.
۷۱- همان: ۳۴.
۷۲- همان: ۳۴.
۷۳- همان: ۳۴ ـ ۳۵.
۷۴- همان: ۱۱۸.

۷۵- همان: ۱۲/ ۵۹ .
۷۶- تاریخ بغداد: ۷/ ۱۸.
۷۷- ابن اثیر: ۷/ ۷۵.
۷۸- تاریخ بغداد: ۱۲/ ۴۶۰ .
۷۹- تاریخ بغداد: ۹/ ۲۴۳.
۸۰- مروج الذهب: ۴/ ۲۲۷.
۸۱- هرودوت، تاریخ هرودوت، کتاب ۳/ بند ۳۸.
۸۲- مروج الذهب: ۳/ ۳۷۰- ۳۷۲.
۸۳- همان: ۴۳۲ .
۸۴- تاریخ بغداد: ۱/ ۱۱۷. منتظم: ۱۳/ ۱۷۵.
۸۵- تاریخ بغداد: ۱/ ۱۱۸.
۸۶- مروج الذهب: ۴/ ۴۷ .
۸۷- اغانی: ۴/ ۱۱۶.
۸۸- تاریخ طبری: ۵/ ۱۷۸. مروج الذهب: ۳/ ۴۵۴.
۸۹- تاریخ یعقوبی: ۲/ ۴۶۵- ۴۶۹ .
۹۰- همان: ۴۶۸- ۴۶۹ .
۹۱- اسحاق ابن ابراهیم برادرزادۀ طاهر پوشنگی بود و نیابت خلیفه در عراق و ریاست پلیس بغداد را داشت. پوشنگ اینک در شمالِ میانی افغانستان است.
۹۲- تاریخ طبری: ۵/ ۱۸۶- ۱۸۷.
۹۳- همان: ۱۸۸.
۹۴- همان: ۱۸۷- ۱۹۴.
۹۵- تاریخ یعقوبی: ۲/ ۴۷۲ .
۹۶- بنگرید البدایه والنهایه: ۵/ ۷۸۲- ۷۸۶.
۹۷- تاریخ طبری: ۵/ ۲۸۲- ۲۸۴. ابن اثیر: ۷/ ۲۱- ۲۳.
۹۸- تاریخ طبری: ۵/ ۲۸۵.
۹۹- منتظم: ۱۱/ ۱۴۹.
۱۰۰- تاریخ یعقوبی: ۲/ ۴۸۴- ۴۸۵ . مروج الذهب: ۴/ ۳. منتظم: ۱۱/ ۲۰۷.
۱۰۱- منتظم: ۱۱/ ۲۷۴. تاریخ بغداد: ۷/ ۶۷ .
۱۰۲- الاِبانه عَن اُصولِ الدّیانَه: ۹- ۱۹.
۱۰۳- همان: ۲۰ و ۵۶- ۷۹.

۱۰۴- شهرستانی: ۹۱.

۱۰۵- الابانه عن اصول الدیانه: ۸۹- ۹۱.

۱۰۶- همان: ۹۱.

۱۰۷- همان: ۹۲.

۱۰۸- شهرستانی: ۹۱.

۱۰۹- همان.